

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٢٦)

التراث وإشكاليّة القطيعة في الفكر الحداثيّ المغاربيّ

بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي

الدكتور امبارك حامدي

التراث وإشكاليّة القطيعة

في الفكر الحداثيّ المغاربيّ

بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي




مكتبة
التنوير



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٢٦)

التراث وإشكاليّة القطيعة في الفكر الحداثيّ المغاربيّ (*)

بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي

الدكتور امبارك حامدي

(*) في الأصل أطروحة قُدّمت إلى كلية الآداب في القيروان، للحصول على شهادة الدكتوراه في الحضارة (عام ٢٠١٥)، وذلك تحت إشراف الأستاذ محمّد بوهلال. وقد اقتضى نشرها إجراء بعض التعديلات.



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

حامدي، امبارك

التراث وإشكاليّة القطيعة في الفكر الحداثيّ المغاربيّ: بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي/ امبارك حامدي.

٤٣١ ص. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٢٦)

ببليوغرافية: ص ٣٩٧ - ٤١١.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-774-2

١. الحداثة. ٢. الفكر العربي - المغرب. ٣. الفلسفة. ٤. الجابري، محمد عابد. ٥. أركون، محمد. ٦. العروي، عبد الله. أ. العنوان. ب. السلسلة.

181.07

العنوان بالإنكليزية

Heritage and the Problematic of the Modernist Maghrebi Thought: The Attitudes of Al-Jabri, Arkoun and Laroui

By Mubarek Hamidi

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

email: info@caus.org.lb

يمكنكم شراء كتب المركز عبر موقعنا الإلكتروني

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٧



المحتويات









خلاصة الكتاب

مدخل

شكّل غزو نابليون مصرَ في نهاية القرن الثامن عشر (١٧٨٩) صدمة للذّات العربية الإسلاميّة، وجرحاً غائراً لكبرياء حضارة معتزّة، حدّ التعصّب، بقيمها وأنماط عيشها وإنجازاتها العلميّة والعمرانيّة... وهو كبرياء عمّقه على مرّ التّاريخ إحساس بالتفوّق الدّيني والاصطفاء الإلهي (كنتم خير أمّة...). وقد أثمرت تلك الصّدمة انعطافاً محموماً للبحث عن أسباب الضعف والهوان التي آلت إليهما الذّات الحضارية العربيّة، وتنقيباً عن عوامل تقدّم الآخر الغازي. ولم يكن ما تمّ الاصطلاح على تسميته «حركة النهضة» سوى استجابة لذلك التّحدّي، جسّدته جملة الأسئلة والإشكاليات التي أثارها روّاد النّهضة ودعاة الإصلاح. وهي أسئلة استهدفت خلخلة كثير من المسلّمات، ورمت إلى إعادة ترتيب العلاقة مع البديهيات التي عاشت عليها الحضارة العربية حتى ذلك التّاريخ بوصفها بديهيات استنفدت طاقتها التفسيريّة، ولم تعد كافية لمواجهة حضارة جديدة صاعدة توشك أن تعصف بها عصفاً.

وكان التّراث، بوصفه الخزّان الأعظم لمنتجات العقل وموئل خلجات الروح، والمرآة العاكسة للقيم والمعتقدات التي يركن إليها الجميع أفراداً وجماعات، هو أوّلُ ما خضع للمساءلة وإعادة النّظر: تحقيبه، وتعريفه، والتمييز بين ما هو صالح منه وما تجاوزه الزمن، ونوع العلاقة معه وحدودها... ولئن اتّفق رجال النّهضة والإصلاح على ضرورة تجديد النّظر في التّراث، فإنّهم قد افترقوا في زوايا ذلك النّظر ونتائجه، وقد تشكّلت بذلك الافتراق تيّارات ومذاهب مختلفة أشدّ الاختلاف لم ينقطع الصّراع بينها إلى يوم النّاس هذا.

ولعلّ من التيّارات المتأخّرة زمنيّاً من حيث ظهورها هو تيّار القطع مع التّراث. وهو تيّار يُعَدُّ أصحابُه من روّاد الحداثة العربيّة بأقدار متفاوتة. وسنصوّب النّظر إلى مدوّنة ثلاثة من أعلامه ينتظمهم جغرافيّاً المجال العربي المغاربي، وتاريخيّاً الثلث الأخير من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، وهم: المغربيّان محمد عابد الجابري وعبد الله العروي والجزائري محمد أركون.



وتقودنا، في طرق هذه الإشكاليّة، جملة من الأسئلة منها:

- ما هي الجذور الإيبيستيمولوجية والمعرفيّة لمفهوم القطيعة في المجال التّداولي الغربي؟
- وما الذي دفع الإيبيستيمولوجيين ومؤرخي العلوم إلى القول بأنّ العلم لا يتطوّر بصور اتّصالية تراكميّة بل عبر سلسلة من التحوّلات والانقلابات والقطائع التي تنفصل بها أسس العلم القديم عن مثيلتها في العلم الحديث؟
- وكيف انتقل المفهوم من العلوم الدّقيقة إلى العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؟
- وما مفهوم التّراث وما عوائقه عند المفكّرين الثلاثة؟ وما إشكاليات تحقيبه؟
- وما المناهج التي وظّفها كلّ منهم من أجل تسويغ نوع القطيعة ومداها اللذين ارتضاهما؟
- وإلى أيّ مدى يمكن الاطمئنان إلى المردوديّة المعرفيّة والإمكان الواقعيّ لدعوة القطيعة مع التّراث؟
- وما مدى متانة المنطلقات النظريّة والخيارات المنهجيّة التي وظّفها ثالوث الحداثة المغاربيّة؟
- وإلى أي حدّ كانت استفادتهم من مفهوم القطيعة في منابته الغربيّة الأصليّة؟

أولاً: القطيعة: بحث في جذور المفهوم

نشأ مفهوم القطيعة في سياق البحث عن إجابة للسّؤالين الآتيين: كيف تتطوّر العلوم الدقيقة؟ هل تتطوّر عبر التّراكم أم عبر قطائع؟ وهما سؤالان يندرجان في سياق حقول معرفيّة عديدة منها تاريخ العلوم وفلسفة العلوم ونظرية المعرفة والإيبيستيمولوجيا والميتودولوجيا... وكان الدّافع المباشر لذينك السّؤالين هو الانقلابات العظمى والاكتشافات الباهرة التي ميّزت القرن الثامن عشر وما بعده، لا سيّما ما شهدته الرياضيات والفيزياء على وجه الخصوص من قفزات نوعيّة على إثر أزمات، أفضت لاحقاً إلى تجاوز كلّ منهما أزمته على نحو تخطّت به الرياضيات الهندسةَ الإقليديّة (على يدَي الرياضي الروسي نيكولاي لوباتشفسكي)، والفيزياء لقوانين نيوتن في الحركة ونظرية الضوء الكهرومغناطيسية بداية من ظهور نظرية الكم على يدي ماكس بلانك (M. Planck).

تبنّى روّاد الوضعية المنطقيّة القول بالتطوّر الاتّصالي التّراكمي للعلوم الدقيقة، واستندوا في موقفهم إلى ثلاث دعائم هي: **الفلسفة التجريبية الاستقرائية** (بيكون، جون لوك، نيوتن، هيوم...)؛ و**الفلسفة الوضعية** (أ. كونت) وما دعت إليه من فيزياء اجتماعيّة تأثراً بما تحقّق في العلوم الدّقيقة؛ و**الفلسفة التحليلية** عبر رائدها لودفيغ فتغنشتاين. ويمكن إجمال القيم الإيبيستيمولوجية والمواقف النظرية التي أفضت برواد الوضعية المنطقيّة إلى القول بالتراكم في اعتبارهم الخبرة المباشرة أساساً للمعرفة الموثوقة، وإلى الاستقراء منهجاً، وإلى التحقّق معياراً للحكم على قضيّة ما بالعلميّة أو اللاعلميّة، وإهمال تاريخ العلم لعدم نفعه، والنّظر إلى العلم بوصفه نشاطاً وحيداً للعقل، وإلى التحليل المنطقي لعمل العلماء مهمّة يتيمة للفلسفة.



وهكذا تمّ إرساء نظريّة لمنطق تطوّر العلم مفادها انبناء القوانين الجديدة على ما وقع اكتشافه سابقاً من قوانين في تدرّج ينطلق من الجزئيّ إلى الكلّي ومن النّقص إلى التّمام في خطّ تصاعديّ يتمّ خلاله إزاحة الأوهام والخرافات وشتّى المعوّقات من طريق العلم.

كانت النّظرية التراكمية الاتّصاليّة أسبق تاريخيّاً من النظريّة المقابلة، أعني نظريّة القطيعة والانفصال في تطور العلوم، ولعلّ الأقرب إلى الدّقّة القولُ إنّ الثّانية كانت ردّاً لاحقاً على الأولى. وهو ردّ انبنى على تغيير للأسس المنهجيّة والنظريّة، وكان أكثر التصاقاً بالتنظيرات الحداثيّة. ولئن اتّفق روّاد نظرية القطيعة على رفض القول بالطّابع التراكمي الاتّصالي في تطوّر العلوم، فإنّهم قد اختلفوا في طبيعة القطيعة ومداها، وفي المسوّغات النظرية والمنهجيّة التي استند إليها كلّ منهم، فلو نظرنا إلى مدى القطيعة مثلاً لوجدنا منهم من انحاز إلى القول بالتكذيب المستمرّ (كارل بوبر)، ومنهم من رأى أن تطوّر العلوم يتّخذ طابع الثورة المستأنفة (غاستون باشلار) أو الدّوريّة (توماس كون) أو الدائمة (بول فيرابند).

اعتمد صاحب نظرية التّكذيب المستمرّ على رفض القول بأن المعرفة العلمية تعتمد على الملاحظة والتجربة، ودافع في المقابل عن القول بأولويّة النظرية على التجربة منكراً وجود ملاحظة خالصة، إذ كلّ ملاحظة هي تأويل ما للوقائع. وقد أفضى به هذا الموقف إلى الانفتاح على شتى فعاليات العقل من خرافات وأساطير بوصفها مقدّماتٍ للعلم. وتأسّس موقفه المنهجي على ردّ القول باليقين والاستقراء وانحاز، في المقابل، إلى الحدس والاستنباط. وكان من نتيجة هذا الاختيار تقويض اعتبار الحقائق العلمية يقينيّة نهائية ولا نحتاج معها إلا إلى بناء اللاحق منها على السابق (التراكم). أمّا القول بالحدس والاستنباط، فيفسح في المجال لاعتبار القوانين المتوصَّل إليها مجرّد فرضيّات واحتمالاتٍ قابلة للتكذيب الدائم (الدحض) وفق الخطوات الآتية: مشكلة ـ محاولة حلّها عن طريق فروض ـ حلّ جديد يتضمن بدورها مشكلات جديدة وهكذا...[1].

أمّا صاحب نظرية الثورة المستأنفة في منطق تطوّر العلوم، غاستون باشلار، فقد أسّس أطروحة القطيعة على رفض الدّيكارتية (رفض مثلاً مبدأي البداهة والوضوح المؤسّسَين للمعرفة اليقينية عند ديكارت، مؤكّداً أنّ كلّ معرفة جديدة إنّما تصدم البداهة وتتمّ بالرغم منها)[2]، والتحرّك خارج المنطق الأرسطيّ، ذلك أنّ «الطبيعة الثنائية للظواهر الكميّة كما نرى تجعل مبدأَي الذاتية (الهوية) وعدم التناقض ينهاران، إذ باستطاعة الشيء أن يجمع بين طبيعتين متنافرتين»[3]. إن الاشتغال خارج الكانطية والمنطق الأرسطيّ هو ما مهّد لباشلار للقول بالاحتمال بدل الحتميّة في علاقة الذّات

---

(١) كارل بوبر، **الحدوس الافتراضية والتفنيدات**، ترجمة عادل مصطفى (بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٣٣.

(٢) غاستون باشلار، **الفكر العلمي الجديد**، ترجمة عادل العوا؛ مراجعة عبد الله عبد الدائم، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ١٠.

(٣) سالم يفوت، **فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ص ٧٨.



العارفة بالحقيقة والواقع، وهو ما أتاح بدوره القول بالطبيعة الثوريّة الاستئنافية لتطور العلوم. ويعني ذلك أن الحقائق المتوصّل إليها أشمل من سابقتها[٤].

وأيّاً ما كان الأمر، فإنّ باشلار يعتبر أن تاريخ العلوم هو تاريخ تصحيح أخطائه، وهو تصحيح يتمّ بتجاوز عوائق العلم، وهي: الاختبار الأوّل (L'expérience première)؛ والمعرفة العامّة (L'obstacle de la connaissance générale)؛ والعقبة اللّفظيّة (L'obstacle verbal)؛ والمعرفة الواحديّة النفعيّة (L'obstacle de la connaissance unitaire et pragmatique)؛ والعقبة الجوهرانيّة: (L'obstacle Substantialiste)[٥]. ولئن كانت هذه العوائق سبباً في تباطؤ حركة تطوّر العلوم أو جمودها، فإنّها، كما يقول باشلار، سبب في تقدّمه عبر متوالية من ثنائية العائق والقطيعة أو البطء والنشاط... وهكذا يتمّ هذا التطوّر عبر قفزات يتجاوز بها العلم عقباته تدريجيّاً إلى أن تنشأ نظرية علميّة جديدة لا تستند في أسسها ومبادئها إلى ما قبلها تماماً، كما أنّ فيزياء أينشتاين لا تستند إلى فيزياء نيوتن، وفيزياء نيوتن لا تستند إلى فيزياء غاليلي. على أنّ معنى القطيعة عند باشلار لا ينصرف إلى معنى تنكّر الجديد للقديم، إذ إنّ «(لاديكارتية) الإيبيستيمولوجيا المعاصرة لا تحمل على تجاهل أهمية الفكر (الديكارتي)، كما أنّ (اللاإقليدية) لا يمكن أن تجعلنا نتجاهل تنظيم الفكر الإقليدي»[٦].

أمّا النّوع الثالث من القطائع، فقد اتّخذ طابع الثورة الدوريّة ونمثّل عليها بالفيزيائيّ الأمريكي توماس كون، الذي تقوم نظريته على ثنائيّة العلم السويّ (الاعتيادي/العاديّ/القياسي) والعلم الشاذّ (العلم غير المألوف)، ويتمّ التطوّر حين تكفّ براديغمات العلم الاعتيادي عن أن تكون كافية لحلّ مشكلات يطرحها الواقع، أي «حين يوجد انطباع بأنّ الطبيعة ناقضت بصورة أو بأخرى التوقعات المرتقبة»[٧] شأنَ نظرية بطليموس الفلكية ونظرية نيوتن في الميكانيكا... وهكذا يتمّ التطوّر عبر إيقاع ثلاثي: علم قياسي ثم أزمة، فثورة، ثم علم قياسي جديد[٨]، على أنّ المعرفة العلميّة، كما يشير كون، إنّما تتقدّم في إطار العلم القياسي عبر التراكم، لذلك استحقّت طبيعة القطيعة عند كون وصفَها بالثورة الدوريّة...

وآخر أنواع نظريات القطيعة هي القطيعة ذات الطابع الثوريّ الدّائم، ورائدها هو الفيزيائيّ النمسوي بول فيرابند مدشّن تيّار الفوضويّة المنهجيّة. وقد نهضت نظريته على اعتبار المعرفة

---

(٤) Gaston Bachelard, *L'Engagement rationaliste* (Paris: Presses Universitaires de France, 1972), p. 28sqq

(٥) غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي: مساهمة في التّحليل النّفساني للمعرفة الموضوعيّة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ١٩٨٢)، ص ١٣ وما بعدها

(٦) باشلار، الفكر العلمي الجديد، ص ١٤٤.

(٧) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ العدد ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٨٨.

(٨) شوقي جلال، على طريق توماس كون: رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كون (القاهرة: [د. ن.]، ٢٠٠٧)، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.



العلمية نسبيّة، وعلى الإيمان بعدم تفوّقها على سائر أنساق المعرفة التي طوّرها الإنسان بما فيها الأسطورة والخرافة والسحر، ورفض القول بأنّ العلم يتطوّر وفق منهج ما[٩]. وهو ما يعني في نهاية التحليل أنّ فيرابند يسفّه تسفيهاً تامّاً كلّ قول بأنّ العلم يتقدّم تراكميّاً أو أنّ للّاحق منه علاقةً بالسّابق. وهكذا عمل فيرابند على الدفاع عن تكاثر المناهج، ورفض واحديته رفضَه للإجماع الذي سخر منه بقوله: «إن الإجماع يناسب كنيسة (...) أما تنوّع الآراء فهو ضروريّ لتحقيق معرفة موضوعية»[١٠].

خلاصة القول في نظرية القطيعة أنّها نشأت في المجال التّداولي الغربيّ موصولة بحقل العلوم الدّقيقة حصراً، وذلك من أجل الإجابة عن السّؤال الآتي: ما هو منطق تطوّر العلوم، وقد بدت نظريّات القطيعة متفاوتة عند العلماء من حيث مداها تبعاً لتفاوت أسسها ومنطلقاتها النّظريّة، على أنّ بوبر وفيرابند على وجه التّخصيص قد مهّدا لانتقال مفهوم القطيعة من مجال العلوم الدقيقة إلى حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وذلك باعتبار العلم نشاطاً اجتماعيّاً تاريخيّاً لا مجرد موهبة فرديّة، وأنّه غير منفصل عن شتّى الفعاليات العقليّة التي أنتجها الإنسان عبر التّاريخ، وأنّه لا يحتكر الحقيقة ولا يَفضُل غيرَه من النّظم المعرفيّة.

وفعلاً، فقد انتقل مفهوم القطيعة آليّةً من آليات التحليل من العلوم الدقيقة إلى العلوم الإنسانيّة والاجتماعية على يدَي ميشال فوكو وأستاذه لوي ألتوسير.

انصبّ اهتمام فوكو على دراسة الفكر الغربي وكيفيّة تقدّمه، وعلى النَظر في القيم الإيبيستيمولوجية التي احتكم إليها خلال مسيرته منذ عصر النهضة وصولاً إلى القرن العشرين، محاولاً تحديد النظم المعرفيّة (épistémè)، التي تقلّب فيها. وقد انطلق من رفض المفهوم الكلاسيكي الحقيقةَ التي يحدّدها بمدى موافقة الفكرة للشّيء، مستبدلاً إيّاه بتصوّر يرى أنّ الحقيقة لا تنفكّ عن الخطابات المعبّرة عنها وعن تاريخ تلك الخطابات. ولمّا كان التوافق بين الكلمة والشيء وبين الفكرة والموضوع منعدماً كانت كل الخطابات متساوية في التعبير عن الحقيقة، وهو ما جعل الحقائق نسبيّة ومؤقّتة ومنسوبة إلى خطابات بعينها... فنحن، وفق هذا التصوّر، لا نملك الحقيقة بل نكوّن باستمرار تصوّرات عنها[١١]. أمّا من جهة المنهج فقد ابتكر فوكو المنهج الأركيولوجي (الحفري/التنقيبي) مستعيراً إياه من حقل الجيولوجيا، ومحوّلاً إياه من الحقيقة إلى المجاز، وذلك من أجل الكشف عمّا يشرِط مختلف المعارف، وإلى التعرّف إلى البنية الضمنيّة التي تحكم مرحلة ما من تاريخ الثقافة و«إظهار العلاقات التي تربط التشكيلات الخطابيّة بالميادين غير الخطابيّة (كالمؤسسات والأحداث السياسية، والممارسات والتطورات الاقتصادية)»[١٢]. وقد أفضى

---

(٩) Paul Feyerabend, «Thèse sur l'anarchisme épistémologique,» *Alliage*, no. 28 (1996), p. 25, <http://www.tribunes.com/tribune/alliage/28/feye.htm>.

(١٠) Paul Feyerabend, *Contre la méthode: Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, traduit de l'anglais par Baudoin Jurdant et Agnès Schulemberger (Paris: Ed. du Seuil, 1988), p. 46.

(١١) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط ٢، منقّحة (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩.



عمله الأركيولوجي إلى تمييز ثلاث حقب إيبيستيميّة اتسمت العلاقة بينها بالقطيعة التامّة، وهي على التوالي: **المرحلة الأولى** (من القرن الخامس عشر إلى أواسط القرن السابع عشر)، والخاصية الثقافية الجامعة فيها هي اعتبار الكلمة جزءاً من الشيء، أي تشابه الكلمات والأشياء وعدم وجود مسافة بينهما. أمّا **المرحلة الثانية** (من أواسط القرن السابع عشر إلى بداية القرن التاسع عشر)، فميزتها هي التّباعد بين الكلمات والأشياء وتحوّلها من التشابه إلى مجرّد المماثلة، إذ صارت الكلمات مجرّد تمثيل للواقع. وتختص **المرحلة الثالثة** (من بداية القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين) بانتقال الثقافة الغربية من إيبيستيمية التّمركز حول علاقة الكلمة بالشيء إلى إيبيستيمية جديدة السيطرةُ فيها للتاريخ وللإنسان بوصفه ذاتاً تاريخيّة[13]. وهكذا يبدو أن لا جامع بين النظم المعرفيّة الثّلاثة، بل تتوالى على نحو يقطع فيها اللّاحقُ مع السّابق.

ويستدعي نموذجُ فوكو نموذجاً آخر مثلَه من حيث انتماؤه إلى حقل العلوم الإنسانيّة، ومن جهة اشتراكه معه في القول بالقطيعة التّامة وإن اختلف معه في موضوع الاشتغال فضلاً عن الأسس المنهجيّة والمنطلقات النظريّة. ونعني بذلك قراءة لوي ألتوسير لمدوّنة كارل ماركس.

انطلق ألتوسير من قراءة لمؤلفات ماركس وصفها بالقراءة الفلسفيّة حيناً وبالقراءة التشخيصيّة حيناً آخر، وهي قراءة يروم من ورائها اكتشافَ الكلام من وراء الصّمت، وإدراك المعنى من السّياق، وإعادة العناصر إلى البنية لفهمها...[14]. وقد أثمرت هذه القراءة فهماً جديداً للمقولات الماركسيّة، منها مثلاً رفض القراءة التجريبيّة السّاذجة، واعتبار المعرفة «بمثابة إعادة إنتاج وصياغة للمادة الأولى»[15] لا مجرد انعكاس للواقع. وقد وظّف ألتوسير مناهج متعدّدة في قراءته فكرَ ماركس، فاستعار مفاهيم البنيوية اللغويّة ونظريات الخطاب والتحليل النفسي... وانتهى به البحث إلى التمييز بين مرحلتين فكريتين في إنتاج ماركس الفكري: **مرحلة الشباب** (١٨٤٠ ـ ١٨٤٥)، وهي مرحلة عقلانيّة ليبراليّة كان ماركس خلالها متأثراً بنزعة إنسانيّة ذات طابع فيورباخي[16]. و**مرحلة الكهولة** (١٨٤٥ ـ ١٨٨٣)، وهي مرحلة قطع فيها ماركس مع توجّهاته اللّيبرالية الأولى (الهيغلية والفيورباخية)، وتبنّى مفاهيم دقيقة صارمة، وتخلص نهائيّاً من مقولات الإيديولوجيا الألمانية لتصبح المادية التاريخية علماً نظريّاً دقيقاً (رأس المال/مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي/نقد برنامج غوته)، وتحوّل ماركس من الفكر الإيديولوجي إلى الفكر العلمي، مدشّناً قطيعة تامّة بين مرحلتين في مسيرته الفكريّة، فأعاد تعريف الإيديولوجيا والكلّ الاجتماعي، وتخلّص من مفهومي

---

(١٣) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]؛ مراجعة جورج زيناتي ومطاع صفدي، سلسلة صفدي للينابيع؛ ٤ (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)، ص ٣٩ وما بعدها.

(١٤) زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على «البنيوية»، سلسلة مشكلات فلسفية: ٨ (القاهرة: مكتبة مصر: دار مصر للطباعة، [د. ت.])، ص ١٩٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.

(١٦) صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفية: دفاعاً عن المادية التاريخية (مداخلة نقدية، مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة) الكتاب الجديد (بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٩٠)، ص ٣٧٥ ـ ٣٨٠.



التّاريخية والإنسانيّة الفيورباخيّين، ليتخلى كذلك عن مركزية الإنسان الفاعل لمصلحة البنى المفعولة المصنوعة، وعن القول بمركزية التعاقب التطوري لصالح أولويّة التزامن الوظيفي...»[١٧].

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ مفهوم القطيعة قد نشأ في أحضان المباحث العلميّة الصرف، ومنها انتقل إلى حقل العلوم الإنسانيّة استناداً إلى رؤى مخصوصة في النّظر إلى النّسق العلميّ وطبيعة معارفه، ومفهوم الحقيقة... وفي سياق المثاقفة، انتقل مفهوم القطيعة من المجال التّداوليّ الغربيّ إلى المجال التّداوليّ العربيّ، واختصّ بمبحث العلاقة مع التّراث عند عدد من المفكرين الحداثيّين المغاربة، اقتصرنا منهم على الجابري وأركون والعروي.

فكيف تمّ استثمار مفهوم القطيعة؟ وما هي المقدّمات النظريّة والمنهجيّة التي أفضت بالمفكّرين الثّلاثة إلى تبنّيها؟

ثانياً: القطيعة ودواعيها

باشر المفكرون الثلاثة محاولة تروم تعريف التّراث وتحقيبه، بوصفه موضوعاً للاشتغال. ولئن اتّفقوا في الاهتمام بالتّراث العالِم، فقد اختلفوا في نتائج التعريف والتحقيب تبعاً للاختلاف في المنطلقات النظريّة والمنهجيّة، فقد اختار الجابري زاوية النّظر الإبيستيمولوجيّة، فميّز في التّراث بين ثلاثة عقول، هي عبارة عن النّظم المعرفيّة التي تشكّل العقل العربيّ التراثيّ، وهو أمر يقرّبه من تقسيم فوكو للثقافة الغربيّة من وجوه. وتلك العقول هي على التّوالي بحسب ظهورها: العقل البياني والعقل العرفاني والعقل البرهاني. وقد عدّ الجابري العقل الثاني مسؤولاً عن انحطاط الحضارة العربية الإسلاميّة بعد أن مكّن له الغزالي بدمجه في العقل البياني. أمّا كونه مسؤولاً عن الانحطاط، فلأنّه عقل غنوصي تقوم مبادئه على الزوج الظاهر/الباطن في اللغة، والولاية/النبوة في مجال السّياسة، وينهض منهجيّاً على «الكشف والوصال» و«التجاذب والتدافع» لا على السّببيّة والتّجريبيّة والاستنتاج العقليّ... شأنَ العقل البرهانيّ. وقد حدّد الجابري بداية التراث بالعصر الجاهلي المستعاد في عصر التّدوين، أمّا نهايته فقيام الدولة العثمانية (القرن العاشر للهجرة). وعوائق التّراث عنده ذات طبيعة إبيستيمولوجيّة، وتتجسّد، زيادة على سيادة العقل المستقيل/العقل العرفانيّ، في اشتغال العقل العربي (البياني خاصّة) على النصوص بدل الطّبيعة، فكان لا بدّ من أن يستنفد طاقته بعد فترة ما من النّظر فيه بحكم محدوديّته. ويختم بعائق ثالث هو قيام السّياسة بدل العلم بدور تحريك الثّقافة العربيّة وتغذية العقل بإثارة المشكلات الدّافعة للبحث ومزيد التعقّل[١٨]، بل إنّ السياسة نفسها قد مورست من وراء حجاب الفقه والفلسفة والسيرة... على خلاف ما جرى في تجربة الحضارة اليونانية السّابقة والحضارة الأوروبيّة اللّاحقة. وقد اختلفت مقاربة أركون

(١٧) Louis Althusser et Etienne Balibar, *Lire le Capital I*, 2 tomes (Paris: Ed. Maspéro, 1973), p. 150.

(١٨) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٣٤٣.



لتعريف التّراث وتحديد عوائقه عن تلك التي انتهى إليها الجابري، وذلك لاختلاف زاوية النّظر المنهجيّة التي اتّخذها. فإذا كانت مقاربة الجابري قد احتكمت إلى ثنائيّة العقلانيّ/اللّاعقلانيّ، وميّز في التّراث بين موضوع المعرفة وآليات إنتاجها (العقل المكوِّن والعقل المكوَّن)، فإنّ نظرة أركون قد كانت أوسعَ، إذ أدرج التراث العربي ضمن التّراث السّامي أو المتوسّطيّ حيناً والتّراث الإبراهيميّ حيناً آخر. وأضاف إلى التّراث الإسلاميّ الرّسميّ التّراثَ الجاهليّ وتراثَ كلّ المذاهب المستبعدة (التراث الشامل)، وتراث الشعوب المفتوحة (التّراث الكلّيّ)... والتراث الذي تشكّل ببطء على مدى أجيال، والذي يشعر بموجبه المسلم أنّه معاصر لجميع المسلمين، الأحياء منهم والأموات (التّراث الحيّ). وهكذا تعدّدت مستويات التراث ودوائره عند أركون، وهو يمتدّ عنده من مرحلة القرآن والتشكيل الأوّلي للفكر الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس عشر. ويرى أركون أن عوائق التراث المسوّغة للقطيعة معه تتلخّص في الجمود والانغلاق الذي تميّز به التراث، وتكوُّن ما سمّاه السّياج الدّغمائيّ المغلق الذي ما فتئ يوسّع مجال المستحيل التّفكير فيه (L'impensable) الذي يتحوّل بمرور الزمن إلى لامفكّر فيه (L'impensé) على حساب ما يسمّيه المسموح التّفكير فيه (Le Pensé)[19]. على أنّ أركون لا يحصر أزمة التراث وعوائقه في جموده، وهي مقاربة ذات أساس تأويلي، بل يرى كذلك أن التراث يعاني أزمةً عمّقها ظهور الآخر الغربي المتفوّق في جميع المجالات، وهو توصيف ذو منحى تاريخيّ جعله يصف الأزمة بالتفاوت التاريخي[20]، على نحو يشاكل ما ذهب إليه العروي وإن اختلفت المقدّمات؛ فالعروي لا يحفل بالتراث إلّا ذاك المستدعى إيديولوجيّاً، أي ذاك الحاضر حضوراً متعيّناً في الإيديولوجيا العربيّة[21]. ويؤكّد العروي أن التراث بوصفه بنية لا يعنينا لأنّه يجري خارج التّاريخ، بل إنّه لا يوجد أصلاً إلا متى قبلنا التّجديد تحت غطاء وفاء ما للماضي. وهكذا فالتراث الذي يستحقّ المجادلة والنّقد هو الذي مثّله الوعي السلفيّ ونموذجه هو المصلح محمد عبده، ووعي المعمّم. الأوّل شعر بالمفارقة بين الوعي والواقع، وآمن بضرورة التطوير، فحاول تجديد عقل الحدود والرسوم (علم الكلام والمنطق). ولم يشعر الثاني الذي يمثّله مشائخ الأزهر والزيتونة والقرويون بمفارقات الواقع، فلم يرَوْا حاجة لتطوير الموروث، وسعوا إلى المحافظة على البديهيات القديمة كأنّ الزمن لم يتغيّر والتّاريخ لم يفعل فعله في الأشياء والأفكار. وقد عمل المعمّم على طمس الجديد ومحاربة التغيير، فاستحقّ أن يَخُصّ العروي وعيَه بمصطلح السنّة، وهو مفهوم يشمل كل المذاهب والفرق التي بات لكلّ منها بداية من القرن الحادي عشر الميلادي شيخ أو مرشد أو إمام... يخضع له خضوعاً تامّاً[22]. أمّا وعي الشيخ فهو، سواء تعلّق

---

(١٩) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ط ٢ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٨.

(٢٠) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة ٢٠٠٠)، ص ٩٥.

(٢١) عبد الله العروي. **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**. ط ٢ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٣٥.

(٢٢) عبد الله العروي، **السنّة والإصلاح** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٥٤.



بمحاولة إحياء علم الكلام أو علم المنطق، وعي نصّ سابق على العقل وما على العلم سوى أن يحلّ فيه. وعوائق هذا العقل التراثي أنّه عقل تعلّق بالمطلق بدل الطبيعة، فكانت كلّ العلوم قائمة على تحديد العقل بمعقول سابق هو المطلق أيّاً كان اسمه في كل مذهب: الخبر أو الحكمة أو السنة أو التقليد أو سرّ الإمام أو الكشف.

ولمّا كان العروي منشغلاً بنقد التراث المُستدعَى إيديولوجيّاً، فقد اهتم كذلك ببيان الموروث الخلدونيّ الذي يشكّل خلاصة العقل العملي التّراثيّ (المباحث السياسية والاقتصادية والحربيّة...)، وسبب هذا الاهتمام أنّ روّاد الفكر النهضوي العربيّ قد حاولوا استدعاءه مصوّرين إياه صالحاً لكلّ زمان ومكان، وأنّه في الآن ذاته يمثّل أرقى ما وصل إليه الفكر التّراثيّ بحسب العروي بحديثه عن العقل التجريبي لأنّه عقل جماعيّ لا فردي، اكتسابي لا كشفي، متعلّق بالعيّنات وبطلب الأسباب والعلل.

ولئن كانت عوائق العقل التراثيّ النظريّ عند العروي تاريخيّة صرف لأنّها ناتجة من تحقّق سقف التاريخ في صِقْع آخر من المعمورة، فإنّ التراث نفسه قد حمل عوائق ذاتية. **الأولى** حديثة **والثّانية** قديمة بدأت ملامحها في الظهور منذ القرن الرابع للهجرة. يقول العروي في توصيف الضرب الأول من العوائق: «الأزمة هي في أنّنا نتطوّر، ولكن بسرعة رتيبة بالنسبة لما يجري حولنا. ولو كنا في عالم طبيعي... عالم رتيب... عالم تقليدي، فإنّ هذا لا يضرّ»[٢٣]. وهو ما نتج منه تأخّر تاريخيّ جسّده عدم التّطابق وعدم الاكتمال في مستوى المفاهيم التي يطرحها التراث مقارنةً بما تمّ تحقيقه في العالم المتقدّم. وما من شكّ في أنّ وراء هذا الموقف تصوّراً محدّداً للعقل يؤمن بكونيّته ووحدته. أمّا الصّنف **الأول** من العوائق فهو ذو طبيعة إيبيستيمولوجيّة، وهو ما يقرّب الطرح العروي من الطرح الجابري، ويتمثّل بتعلق العقل الإسلامي بالمطلق بدل الطبيعة، فكان علم الكلام هو نموذجه الأوفى، وفيه يحدّد العقل بمعقول سابق هو المطلق، ولئن تجاوز ابن خلدون المطلق، فأسّس العقل على علم العمران، فإنّه لم يتجاوز العينيّ والوقائعيّ المحدود معرضاً عن الوهم والمحتمل والغيبيّ، وازداد حصر العقل عنده بسبب ضيق النموذج العمرانيّ الذي استند إليه: العمران البدوي.

ثالثاً: القطيعة: بحث في مستوياتها وحدودها

كان تعريف التراث وتحديد عوائقه مقدّمة ضروريّة، أمّا أنّ التعريف ضروريّ، فلأنّ التراث مجال اشتغال المفكّرين الثلاثة، وأمّا تحديد العوائق فلأنّه مبرّر القول بالقطيعة ومداها. وقد وظّف ثالوث الحداثة المغاربيّة مناهج محدّدة لتحديد القطيعة مع التراث نادى بها كلّ منهم[٢٤].

---

(٢٣) «حوار مع العروي حول: المجتمع العربي.. الفكر العربي .. والتخلف،» أجرى الحوار ماجد السامرائي، مجلة دراسات عربية (بيروت) السنة ١٨، العدد ٦ (نيسان/أبريل ١٩٨٢)، ص ٨٨.

(٢٤) استفدنا في ترتيب القطائع عند المفكرين الثلاثة إلى صغرى ووسطى وكبرى من: إدريس هاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟،» وهو مقال نشره على موقع هسبريس (Hespress)، بتاريخ ٢٥ آذار/مارس ٢٠١٠، <http://maghress.com/hespress/19785>.



بدأ الجابري بنقض كلّ المناهج التي قارب بها أصحابها التّراث، معتبراً إياها قراءات سلفية، سواء أكانت دينية أم استشراقية أم ماركسية، مؤكداً أنه لا اختلاف بينها إلا في نوع السّلف[٢٥]. وتبنّى في المقابل المنهج الإيبيستيمولوجيّ، فميّز في التراث بين ما هو عقلاني وما هو لاعقلاني تجاوزه الزمن. **الأوّل** يمثّله العقل البرهانيّ الذي جسّده ابن حزم وابن باجة والشاطبي وابن خلدون والثاني يمثّله العقل العرفانيّ بدرجة أولى والعقل البياني بدرجة ثانية. ويرى الجابري أنّه ينبغي القطع مع البنية المحصّلة للعقل التراثي، تلك البنية التي تداخلت فيها العقول الثّلاثة متشظّية، ومع سلطة التّجويز البيانية والعرفانية، ومع عقل النّص ومع توسّط السّياسة بدل العلم في الثقافة. وقد اختصّ الجابري دون أركون والعروي بالقول بحركة مزدوجة مع التراث، **أولها** الفصل كما بيّنّا، **وثانيها** هو الوصل. **والأول** أساسه المنهجي إيبيستيمولوجي، بينما أساس الثاني إيديولوجيّ، ويعني ذلك أنّ الخطّ الرشدي الذي ينبغي الوصل معه لا يقتضي استدعاء مضامينه المعرفيّة لأنّها ببساطة متجاوَزة، بل ينبغي الوصل مع مضامينه الإيديولوجية كالإعراض عن الخوض في إشكاليات العقل القديم: التوفيق بين النقل والعقل؛ تجاهل الفلسفة الفيضيّة؛ وتبنّي الفصل بين الخطاب الديني والخطاب العلمي في ضرب من العلمانيّة الإيبيستيمولوجية.

وهكذا يتبيّن للدّارس بوضوح أنّ القطيعة التي دعا إليها الجابري هي قطيعة صغرى من حيث مداها، وأنّها ذات أساس إيبيستيمولوجيّ، وقد تحقّقت فعلاً في الماضي وما على المعاصرين سوى استئنافها.

وإذا كان الجابري قد اعتمد أساساً منهجاً وحيداً في تشريع القطيعة الصغرى مع التراث، فإنّ الأمر قد اختلف مع أركون الذي تبنّى منهجيّة تداخليّة متعدّدة الحقول المعرفية، وهو اختيار على صلة، في ما يبدو، بتعدّد مستويات التراث وفق التّعريف الذي ارتضاه. ولم يكتفِ أركون بانتقاد المناهج الواحدية فقط، بل انتقد كذلك الفكر الماهويّ السّلفي والاستشراقيّ.

ومن وجوه القطيعة التي دعا إليها أركون عبر توظيف مناهج مختلفة نذكر: مناهج علم التّاريخ التي من شأنها بعث المنسيّ والمطموس وإعادة تركيب المناخ العقليّ وتجاوز مسلّمات العقل الأرثوذكسيّ ذات الطّابع الانقساميّ وإرساء طابع إنسيّ منفتح على شتّى التّجارب الدّينية وغير الدينيّة في العالم. أمّا مناهج علم الاجتماع وعلم النّفس، فقد سعى أركون من خلال توظيفها إلى زحزحة إشكاليّات التّراث من التّعالي والتّقديس إلى مجال الظّواهر الاجتماعيّة، لذلك فقد وظّف مفاهيم من قبيل مفهوم «التمثّل الجسديّ» للتّعبير عمّا قام به الدّين الجديد من إعادة ترميز للطّقوس القديمة، ومفهوم «سوسيولوجيا التلقي» لتفسير الكيفيّة التي تتلقّى بها مختلف الفئات الاجتماعيّة أو الإثنية التراث، بدل التّنميط واعتبار التراث واحداً (اعتبار التّراث الجاهليّ هو تراث الجزيرة العربية وحدها مثلاً). وقد بلور أركون أحد مفاهيمه الأساسيّة، وهو مفهوم «الأرثوذكسية والذهنية

---

(٢٥) محمد عابد الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ط ١، مزيدة ومنقّحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٧ وما بعدها.



الدغمائيّة» في حقل البسيكولوجيا الدّينيّة، فحدّد خصائصها وسماتها النّفسيّة... وللقطع مع الرّأي الواحد، ومع وهم الحقيقة الوحيدة المطلقة والإسلام الواحد وظّف أركون مناهج الأنثروبولوجيا التي أتاحت له التّمييز بين تديّن قوى الهامش وتديّن قوى المركز، وبين التديّن الرسمي والتديّن الشعبي، وبين مرحلة الشفويّ ومرحلة الكتابة... ومن المناهج التي باشر بها ضرباً من القطيعة المناهجُ الفلسفية (الأركيولوجيّ، التفكيكيّ، التأويليّ)، فقد توسّلها للقطع مع احتكار التأويل وواحديته طلباً لتعدّده (ولانهائيته أحياناً) وتحرير النّصّ. أمّا الأركيولوجي فهو يسمح بتخليص النصّ المؤسّس من النّصوص الثّواني (الشروح والتفسيرات والتأويلات) التي حجبته وحلّت أحياناً محلّه، أمّا المنهج التفكيكيّ فهو يتيح الوصول إلى أصل المسائل، من ذلك مثلاً تفكيك حدث الفتنة الكبرى والكشف عن كونه صراعاً على السّلطة مُستَنَدُه شرعيةُ القوة ولا علاقة له بأي شرعيّة دينيّة كما توهم المصادر والمراجع التّراثية. ويسمح المنهج التفكيكي بإعادة فحص المرّيات والوثائق وكشف مضامينها الإيديولوجيّة الخادعة والتنكّريّة عبر عمليّات ثلاث، هي: الانتهاك (Transgresser)، فالزحزحة (Déplasse) فالتّجاوز (Dépasser). ولتوظيف المنهج التّأويليّ عند أركون وظيفة محدّدة هي نزع القداسة الذي تثبّته تعدّدية التّأويل المفضي إلى نسبيّة الحقيقة. ويستند أركون في القول بتعدّد المعنى إلى ضياع ما يسميه «التبليغ الأوّل» إلى الأبد، فضلاً عن كون البحوث اللسانيّة ونظريات التلقي والتأويل الحديثة تثبت أنّ النصّ الواحد يقبل عدداً لا يحصى من التأويلات في ضوء ما يحدّده تفاعل اللّغة ومواضعاتها، وشخصيّة القارئ وثقافته وظروف القراءة وتاريخيتها. وتتكامل المناهج الفلسفيّة مع المناهج اللّسانيّة التي تساعد على القطع مع العجيب والسّاحر والخلّاب انطلاقاً من مفاهيم التناصّ وخصائص الخطاب النبويّ في الدّيانات الثّلاث... ومن تغيير للعلاقة بين الدّال والمدلول في ضوء الكشوفات اللّسانية الحديثة، فهو مثلاً يرى أنّ «المسلمين يعتقدون أنه من السهل أن نتكلم عن الله هكذا في الهواء، أو يكفي أن نذكر اسمه أو نحيل عليه لكي نتوصّل إليه مباشرة أو لكي يصبح حاضراً بيننا. هذا تصور مثالي عذب خاص بالعصور الوسطى، أي عندما لم يكن الناس يستطيعون التفريق بين الاسم/المسمّى، بين الكلمة والشيء الذي تدلّ عليه»[٢٦].

وأيّاً ما كان الأمر، فإنّ أركون قد باشر قراءة متعدّدة الاختصاصات من أجل القطع مع ممارسات قرائيّة أخرى، واستحقّت القطيعة عنده أن توسم بالوسطى لأنّه لم يدعُ إلى القطع مع جزء من التراث والوصل مع جزء آخر شأن الجابري من جهة، ولا دعا إلى إلغاء التّراث جملةً شأنَ العروي من جهة أخرى، ولكنّه تبنّى قطائع مع مستويات متعدّدة من التّراث عبر إعادة التأويل وزحزحة بعض الإشكاليات وكشف المطموس والمنسيّ...

أمّا العروي فقد انطلق في التّأسيس للقطيعة الكبرى مع التّراث من ماركسيّة مؤوّلة سمّاها الماركسيّة التاريخانيّة تقول بوحدة التاريخ ووحدة الإنسانيّة وكونيّة العقل، واستلهم اجتهادات جورج

(٢٦) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٧٨.



لوكاتش (G. Lukacs) التي تتّصل بعلاقة الذّات بالتّاريخ والوعي بالوجود، وباختلاف العلاقة بين الوعي الطّبقي في ما قبل الرأسماليّة عنه في ما بعدها...كما استفاد من تنظيرات عالم الاجتماع كارل مانهايم (K. Mannheim) في مجال محدّد هو المجال السّياسيّ، مستنداً فيه إلى إرث اجتماعيّات الثّقافة، وخاصّة من اعتباره التّوصيفات الفكريّة غير مطلقة ولا صادقة إلّا في إطار منظور معيّن وفي واقع محدّد، ومن رفضه تفسير الذّهنيات بالسّبب الواحد[٢٧]. وتتركّز استفادة العروي من مانهايم في تمييزه بين الطّوبى والإيديولوجيا، وذلك من أجل فهم وعي ممثّلي الإيديولوجيا العربية المعاصرة وارتكازه على واقع غير متحقّق، ولكنّه يصبو إليه ويعمل على تحقيقه، كما استلهم الدرس الفيبري (نسبة إلى ماكس فيبر (Max Weber)) في اجتماعيات الثقافة القائل بأنّ المستوى الذّهنيّ لا يعكس مباشرة القاعدة المادّيّة كما هو شائع في الأدبيّات الماركسيّة المبسّطة. وهو ما جعله يذهب إلى أنّ مفهوم التأخّر ذا طابع تاريخيّ، على المتأخّر فيه أن يتبنّى منجزات المتقدّم. وعقل التراث، في حالتنا هذه، متأخّر عن عقل الحداثة. **الأوّل** عقل أسماء وحدود، تحكمه الأوامر، واليقين فيه حاصل قبل الفحص والتأمّل، لأنّه عقل نصوص متعلّق بالمطلقات، أما **الثاني** العقل الحديث فهو عقل الفعل القائم على الإبداع والإنشاء والمبادرة والإقدام، المنشدّ إلى المغامرة والاحتمال، وموضوعه هو القضايا الملموسة: الحرب والاقتصاد والتربية... لذلك فالمطلوب هو القطع قطعاً تامّاً ونهائيّاً مع **الأوّل** وتبنّي **الثاني** تبنّياً لا رجعة عنه.

هكذا توصّل العروي إلى هذه الخلاصات بتطبيقه منهجاً مخصوصاً وسمه بالنّقد الإيديولوجي، وهو منهج يقوم على البحث في «مطابقة أو عدم مطابقة التعبير للمعبّر عنه زمن التعبير»[٢٨]. ونتج منه القولُ بعدم اكتمال مفاهيم التراث ولا مطابقتها للفكر الحديث (أي التقليد والتخلف) في مقابل اكتمالها ومطابقتها في الفكر الغربي، والنتيجة، كي يتمّ الاكتمال والتّطابق، هي تبنّي الحداثة الغربيّة (سقف التاريخ). ويؤكّد العروي أن هذه القطيعة قد حصلت فعلاً في الواقع وفي جميع الثقافات عدا الثقافة العربيّة التي ما زال أهلها متردّدين في تبنّي الفكر الحديث، وهو ما يعني أنّ القطيعة المطلوبة هي قطيعة ذهنيّة ثقافيّة. يقول العروي: منذ قرنين «انقطعت الصلة بيننا وبين إنجازات ومنطق تراثنا الثقافي. المشكل الذي نواجهه هنا هو هل يضع الدارس نفسه قبل أو بعد هذه القطيعة مع التراث، وهي قطيعة حصلت وتكرست»[٢٩].

---

(٢٧) كارل مانهايم، **الإيديولوجيا واليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة** (الكويت: شركة المكتبات الكويتية بمساهمة جامعة الكويت، ١٩٨٠)، ص ٣٢٤ وما بعدها. انظر أيضاً: مقدّمة خلدون حسن النقيب القيّمة، ص ٩ ـ ٢٥.

(٢٨) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢٩) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ٢٠٠١)، ص ١٢. للتوسّع، انظر كذلك للمؤلف: **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني، ط ٤ (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ص ١٣٦.



نخلص في مبحث القطيعة: مستوياتها وحدودها إلى أنّ ثالوث الحداثة المغاربيّ قد اختلفوا في تحديد مستوى القطيعة وحدودها، وهو اختلاف على صلة وثيقة بالخيارات النظريّة والمنهجيّة التي انطلق منها كل واحد منهم، فقد أفضى المنهج الإيبيستيمولوجي بالجابري إلى القول بقطيعة صغرى تدعو إلى الوصل مع التيّار الرشدي العقلاني، وتفصل مع التيّار البياني والعرفاني اللّاعقلاني، وأدّى التعدّد المنهجي في مقاربة التّراث عند أركون إلى تبنّي قطيعة وسطى، وقد اكتسبت صفتها تلك لا من تموقعها بين قطيعة الجابري وقطيعة العروي فحسب، بل من اقتراب أركون من العروي وابتعاده من الجابري أحياناً، والعكس صحيح أحياناً أخرى. وآل اختيار التاريخانية منطلقاً نظريّاً والنقد الإيديولوجي منهجاً عند العروي إلى القول بالقطيعة الكبرى/التامّة مع التّراث.

رابعاً: القطيعة عند ثالوث الحداثة المغاربي: نقد وتقويم

تتّجه الهمّة في تقويم دعوات القطيعة الثلاث إلى النّظر في مستويين:

١ ـ نقد المنطلقات النظريّة والأسس المنهجية التي توخّاها المفكّرون الثلاثة والنظر في مدى ملاءمتها لخلاصة القطيعة المطلوبة.

٢ ـ والنّظر في وجوه الائتلاف والاختلاف بين أطروحاتهم في تلك المستويات جميعاً، وفي كيفيّات استلهامهم مفهومَ القطيعة في الفكر الغربيّ.

لعلّ أوّل ما يمكن أن يوجّه إلى مقاربة الجابري هو الطّابع الاختزالي في تعريفه للتراث، ونعني بذلك أنّه قصر مقاربته على التراث العالِم دون الشّعبي والأدبي، والذهنيّ دون المادّي والاقتصاديّ والمؤسّسي، وفي المجال العربي دون الإسلامي، وعلى الشعوريّ دون اللاشعوريّ كما وعد بذلك في مقدمة مشروعه الفكريّ، بل إنّه قد سجن التّراث في التيّار السنّي دون الشّيعي أو الخارجيّ... وأمعن في بتره، فدعا إلى الوصل مع التراث المغربيّ/البرهانيّ وإلى الفصل مع التّراث المشرقيّ/العرفانيّ.

أمّا مفهوما العقل والعقلانيّة اللذان أقام عليهما الجابري صرح مشروعه، فقد تميّزا بالضّيق والتّجاوز، ذلك بأنّ العقل الأنواريّ التقنويّ الذي يباين اللّاعقل مباينةً تامّة إنّما يناسب مرحلة من التاريخ الأوروبي تمّ تخطّيها من قبل العقل الحداثيّ وما بعد الحداثيّ المنفتح على شتّى الفعاليات الإنسانيّة، ويضيف بعضهم أنّه عقل لاتاريخي أيضا يحتجب أو يُحجب ولكنّه سرعان ما يشرق من جديد دون أن يصيبه تغيّر أو تطور[٣٠]. ويُؤاخذ الجابري، في سياق نقد المنهج، أنّ النّظر الإيبيستيمولوجي قطاعيّ وجزئيّ: إن ناسب مستوى من التّراث فإنّه قطعاً لا يناسب غيره من المستويات كالتّراث الصّوفيّ والتراث الأدبيّ، فضلاً عن تغييب الأسس الاجتماعية والتاريخيّة، وكلّ ذلك يتناقض تناقضاً تامّاً مع الطّابع التّعميميّ للأحكام والخلاصات التي تبنّاها في نهاية مقاربته.

---

(٣٠) عزيز العظمة، التّراث بين السلطان والتّاريخ: محمد عبده، الجابري، وضاح شرارة، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠)، ص ١٣٢.



وهكذا فإنّ الدّعوة إلى القطيعة الجزئيّة مع التّراث تبدو في بعض جوانبها واهية الأسس فضلاً عن كونها غير واقعيّة لأنّ ما يدعو هذا إلى الوصل معه قد يراه غيرُه متجاوزاً وغيرَ جدير بالاستئناف.

وتُمتدح مقاربة أركون بتوسيعه مفهوم التّراث، وهي فضيلة تسهم في إكساب أحكامه قدراً غير قليل من الصحّة والموضوعيّة، غير أنّه لا يخلو من مثالب، إذ إنّ اتّساع دائرة البحث ربّما كان على حساب الدقّة والعمق. وهي الملاحظة ذاتها التي تُوجّه للتّعدّد المنهجيّ، فلئن كانت مستويات التراث المتعدّدة وطابعه المركّب والمعقّد تقتضي تعدّداً في المناهج، فإنّه يُخشى تداخل أسسها الإبيستيمولوجيّة، بل تعارضُها أحياناً ولا سيّما أنّ مسارها في منابتها الغربيّة كان قائماً على الصّراع والتّتابع بحيث يُغني بعضها بعضاً أو يعدّله أو يندمج فيه أو يتجاوزه، والإشكال عند أركون هو غياب كلّ هذه السّياقات النّظريّة والتّاريخيّة، وهو ما يضاعف من إمكانيات غياب التّماسك والانسجام، والسّقوط في «الميوعة أو لنقل الانفلاش المنهجي»[٣١]، شأنَ التّعارض بين المنهج البنيويّ والمنهج التاريخيّ، هذا فضلاً عن ضياع خصوصيّة صوت المفكّر وسط هذا الحشد المنهجيّ. ولعلّ القصور الأوضح في مطلب القطيعة الذي دعا إليه أركون هو النّزعة التبشيريّة واستمراره في تكرار الأطروحات ذاتها على مدى أربعين عاماً دون تطوير يُذكر لأفكاره الأساسيّة عن الإنسية والعقلانية والإسلاميّات التطبيقيّة، وقد نجد في نزعته التجريديّة بعض ما يفسّر هذه الظّاهرة، وهي نزعة اعترف بها أركون وحاول تبريرَها بقوله: «كان قرّائي يعيبون عليّ دائماً أني أتوقّف كثيراً وطويلاً عند الاعتبارات النظرية والمنهجية دون أن أقدم أمثلة تطبيقية مقنعة على هذه التنظيرات»[٣٢].

وإذا كان مفهوم القطيعة صنوَ الصّرامة والحسم، فإنّ أركون قد بدا في كثير من الأحوال متردّداً، متهيّباً من دفع مقدّماته إلى نتائجها القصوى التي تقتضيها، نحو إخضاعه القرآن للفعل التّأويلي والنّظر التّاريخيّ وإلحاحه، مع ذلك كلّه، على أنّه لا يرغب في صدم الإيمان أو تشكيك المؤمن العادي في عقائده، في حين أنّه لم يفعل في «مباحثه شيئاً آخر سوى فتح باب النّقاش على مصراعيه بصدد القرآن والشروع في قراءته قراءة تاريخية نقدية»[٣٣]. هذا فضلاً عن موقفه من العلمانيّة الذي تميّز بالتّناقض، فقد كان يدافع عنها أمام الجمهور العربي ويهاجمها أمام الجمهور الغربي مقدّماً جملة من المبرّرات السّجاليّة غير المقنعة.

فهل كان الحلّ في صرامة طرح العروي وراديكاليته وعدم تردّده؟

تعرّضت التاريخانيّة التي تأسّس عليها موقف العروي من التّراث لنقد شديد صارم، فقد بدت لبعضهم خطاباً إيديولوجيّاً غايتُه طمسُ التّاريخ المحلّي وتبخيس الذات. وفعلاً، فالحاضر العربي من منظور تاريخانيّ ليس سوى «قاعة انتظار» للالتحاق بالمستقبل الذي حقّقه الآخر. وهو، أي

---

(٣١) علي حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٨٥.

(٣٢) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٥٢.

(٣٣) حرب، المصدر نفسه، ص ٧٢.



هذا الحاضر، مستلَب في الماضي الغارق في ماضويته ولا وجود حقيقيّ له، وفي هذه النقطة تحديداً يجد طرحُ القطيعة الكبرى مرتكزَه النَظري. والأخطرُ من ذلك كلّه أنّ التّاريخانيّة تشريعٌ لإهمال المحلّي والدّعوة إلى ذوبانه في تاريخ عالميّ لم تشارك الذّات في إبداعه: أي الاستسلام للواقع والاستقالة من صنع التاريخ[٣٤]. ويُؤخذ على دعوة العروي للقطيعة الكبرى أنّها وقعت في تناقضات واضحة، فهي من ناحية واقعة كما يقول، والمثقفون العرب متّجهون إليها طوعاً أو كرهاً، ولكنّه من ناحية أخرى يدعو إليها بإلحاح، وهو ما يوحي بأنّها مجرّد دعوى واختيار/إيديولوجيا. يقول العروي: «أمرنا لن ينصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم...»[٣٥]. ومن وجوه التناقض كذلك وسمه قسماً من الإيديولوجيا العربيّة بالانتقائيّة، وقسماً آخر بعبادة المطلقات، ولكنّه قد سمح لنفسه بانتقاء تأويل للماركسيّة (الماركسية التاريخانية) دون باقي التأويلات (الماركسية الليبرالية، المنهجيّة، العقدية، والإنسية...)، وباختيار ماركس الإيديولوجي/الشاب على ماركس العلمي/الكهل وفق التقسيم الألتوسيري.

أما من جهة المدوّنة التي اعتمدها العروي للدعوة إلى القطيعة التّامة مع التراث، فقد اتّسمت بالمحدوديّة مقارنة بخطورة الحكم الذي تبنّاه، وآية ذلك أنّ السلفيّة التي اعتمد عليها في الحكم لا تمثّل سوى توجّه واحد داخل التيّار السلفي هو التيّار المشرقي النصوصيّ، مهملاً التيّار السلفيّ المغاربي المقاصدي[٣٦]... وكلّ ما وصم به العروي العقل التراثيّ (عقل أسماء/عقل حدود/عقل نص/عقل مطلقات...) يمكن الردّ عليها من جهتين: **أولاً**: كيف أنجز هذا العقل التّراثي كلّ تلك الإنجازات الباهرة على مدى قرون طويلة؟ **ثانياً**، ماذا لو كانت الطبيعة نفسها (موضوع العقل الحديث) نصوصاً وأقوالاً. أليست الوقائع دائماً وقائع مؤولة[٣٧]، على النحو الذي ذهب إليه كارل بوبر في رفضه التجريبية وتقديمه النظريّة على التجربة؟

إنّ هذا وغيره قد أدّى بالعروي إلى اتّخاذ موقف راديكاليّ من التّراث، وهي راديكاليّة تفتقر إلى الإمكان المعرفي والواقعي. أما أنّها غير واقعيّة نظرياً فلأنّ الذّات لا يمكن أن تنسلخ من تراثها وماضيها لا في مستوى الفرد ولا في مستوى الجماعة. وأمّا أنّها غير ممكنة واقعيّاً فلأنّ نتائج الدعوة إلى القطع مع التراث قد أفرزت في السنوات الأخيرة عودة أقوى إليه في ما يشبه انتقام الذّات المكلومة.

أيّاً ما كان الأمر، فقد انصبّ اهتمامنا على وجوه القصور في أطروحات المفكّرين الثلاثة على وجه الإجمال، إنْ في مستوى المنطلقات النظرية أو الأسس المنهجيّة أو طبيعة القطيعة ومداها

---

(٣٤) عزيز العظمة، «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ،» في: **محاورة فكر العروي**، جمع مقالاته ورتّبها بسام الكردي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٣٥) العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ١٦.

(٣٦) يوسف بن عدي، «البديل السلفي في فكر عبد الله العروي: من المفارقة إلى إعادة بناء القطيعة،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٠، العدد ٣٥٠ (نيسان/أبريل ٢٠٠٨)، ص ١٠٠ ـ ١١٤.

(٣٧) عبد السلام بنعبد العالي، «نقد العقل الإسلامي،» في: **محاورة فكر العروي**، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.



وإمكانها... ولم نشأ الإشارة إلى مواطن القوّة والوجاهة فيها، وهي كثيرة، لأنّ غايتنا هي مزيد من تسديد تلك المشاريع وإحكامها وتطويرها.

ويحسن بنا بعد تقويم الأطروحات الثلاث فرادى البحثُ في ما يجمع بينها وما يفرّق، بوصفها اجتهادات في نطاق مجال الثقافة العربية الواحدة، خضع أصحابها للشرط التاريخي الواحد والتحدّيات الحضاريّة نفسها.

يُلاحَظ بدايةً، أنّ نشاط المفكرين الثلاثة قد بدأ بعد هزيمة ١٩٦٧. تلك الهزيمة التي تجاوزت كونها هزيمة نظام أو مجتمع لتصبح هزيمة فكر وثقافة، بل هزيمة العقل المنتج لذلك الفكر وتلك الثقافة. ويفرّقهم الاختصاص الأكاديميّ الذي لا شكّ في أنّ له تأثيراً ما في معالجة كلّ منهم لأزمة التراث ولإشكالية التّحديث عموماً، غير أنّه يجمعهم العمل الثقافيّ النخبويّ وتبنّي صورة نمطيّة للمثقّف صاحب الرّسالة والمؤتمن على الحقيقة... وقد ساهمت هذه العوامل في تهميش مشاريعهم والحدّ من فاعليتها[٣٨]. وتأتلف أطروحات المفكّرين الثلاثة أيضاً في مستوى آخر من المنطلقات العامّة، وهو الإيمان بالخصوصية المغاربيّة، ولكنهم اختلفوا في تحديد لحظة ظهورها ودوافعها، ذلك أنّها قد بدت عند أركون في تعريف التّراث بإلحاحه على أهمية التّراث المحلّي وتراث الشعوب المفتوحة، وربّما يعود ذلك إلى أصوله الإثنية البربرية، أمّا الجابري فقد كانت الخصوصيّة المغاربيّة عنده خلاصةً لبحثه الإيبيستيمولوجي الذي انتهى إلى إفراد المشرق العربي بالعقل العرفانيّ والمغرب العربيّ بالعقل البرهانيّ. وبايَنَهُما العروي بالقول إنّ خصوصيّة المغرب العربي تتمثّل بأنّ تأخره مضاعف، فهو متأخر عن المشرق المتأخّر أصلاً، وهي خلاصة أفضت إليها منطلقاته التاريخانية ومفهومه للتأخّر الذّهنيّ.

ولئن اهتمّ المفكّرون الثّلاثة بالتراث العالِم بصرف النّظر عن «الوعود» التي أطلقت بتوسيع دوائره ومستوياته، فإنّ الاختلاف الأهمّ يتركّز في تعريف التراث وتحقيبه، ونوع عوائقه وطبيعتها. فقد اهتمّ الجابري وأركون بالتراث العربيّ القديم، واختصّ العروي بقَصْر صفة «تراث» الذي يستحقّ المساءلة والنّقد على ذلك الذي تمّ استدعاؤه إيديولوجيّاً، لذلك كانت أزمته عند الجابري وأركون قديمة في التاريخ (أركون يقول كذلك إنّها حديثة أيضاً)، وكانت عند العروي حديثة وسببُها هو تحقّقُ سقف التاريخ في أوروبا الحديثة. أمّا طبيعة العوائق فقد اتّسمت بالاختلاف طبقاً للمناهج الموظّفة في مباشرة التّراث، فهي عند الجابري عوائق إيبيستيمولوجية (عقل ولاعقل)، وعند أركون تأويليّة (واحدية المعنى ومعاداة التّعدّد التّأويلي)، وعند العروي تاريخيّة (التأخّر عن سقف التّاريخ). أمّا من جهة المناهج فيأتلفون في خارجيّتها، ويختلفون في واحديتها عند الجابري والعروي وتعدّدها عند أركون. ولكنّ واحديتها لم تمنع من اختلافها كما مرّ بنا بيانه.

---

(٣٨) حكيم بن حمودة، «بعض الفرضيّات الأولية حول قصور الفكر المغاربي،» الفكر العربي المعاصر (مركز الإنماء العربي)، العدد ١ (أيار/مايو ١٩٨٠)، ص ١٢٥.



وقد شهد مفهوم القطيعة وطبيعتها ومداها ورهاناتها وجوهاً من الاتّفاق والافتراق، فلئن رموا جميعاً إلى النّهضة والتّقدّم من وراء القطيعة، فإنّ الجابري لم ير من سبيل للنّهوض سوى التّحرير الإيبيستيمولوجي من مظاهر اللّامعقول، ولم يرَ أركون من سبيل إلى ذلك إلّا التّحرير اللّاهوتي، أمّا العروي فقد انبنت رؤيته للتّقدّم على أساس التّحرير التّاريخي والقطع مع وضع اللّامطابقة والتفويت وتبنّي التاريخ الغربيّ المكتمل. ولئن اتّفقوا على طبيعة القطيعة الثقافيّة، فإنّ الجابري قد ارتأى أن تكون صغرى، وارتأى العروي أن تكون كبرى، بينما اختار أركون أن تكون وسطى. وهي قديمة تحتاج إلى استئناف عند الجابري وحديثة واقعة فعلاً عند العروي وقديمة حديثة عند أركون، وهو ما يعزّز توصيف القطيعة عنده بكونها وسطى لجمعه بين رأي الجابري ورأي العروي.

ومن الجدير بالنّظر، الفحص عن وجوه الائتلاف والاختلاف عند ثالوث الحداثة المغاربيّة في مدى استلهامهم/استحضارهم لمفهوم القطيعة وكيفيّته من منابته الأصليّة في المجال التداوليّ الغربيّ، ويمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- إهمال المفكّرين الثّلاثة للسّياق الغربي الذي نشأ فيه مفهوم القطيعة، وهو سياق تقدّم علميّ يقابله في الجهة العربيّة واقع تخلّف على جميع المستويات.

- توظيف مفهوم القطيعة في الثّقافة الغربيّة من أجل الكشف، واستثماره عند ثالوث الحداثة المغاربيّة في سياق الفهم والتّبرير.

- استدعاء مفهوم القطيعة عند الغربيّين لقطع الطريق على الإيديولوجيا، وتوظيفه توظيفاً إيديولوجيّاً عند المفكرين الثّلاثة، وإنْ بدرجات متفاوتة، فالعروي يدعو إلى إيديولوجيا قومية، والجابري يعلن صراحة عن رهاناته الإيديولوجيّة مؤكّداً أنّ الوعي بها أفضل من توظيفها دون وعي[٣٩]. ولئن بدا الهاجس الإيديولوجيّ عند أركون أقلّ حضوراً، فإنّه لا يمكن الاطمئنان إلى غيابه التّام.

- القطيعة عند الجابري تماثل نظيرتَها عند توماس كون وباشلار في كونها دوريّة وليست تامّة، وتقسيمه للعقل العربيّ إلى نظم ثلاثة إنّما يضارع من جهة مراحل العلم الثّلاث عند باشلار (ما قبل العلمية/الحالة العلمية/العلمية الجديدة)، ونظم المعرفة الثلاثة (الإيبيستيمية) عند ميشال فوكو لولا أنّ الجابري لا يرتّبها التّرتيب التّتابعيّ الواضح الذي نجده عند فوكو. ولئن اتّفق أركون مع الجابري في استلهام القطيعة الإيبيستيمولوجية عند باشلار، فإنّ صلته بفوكو تبدو أكثر متانة، إذ استلهم منه المنهج الأركيولوجيّ ومفهوم الإيبيستيمية لتحليل العقل الأرثوذكسي، على أنّ مشروع الإسلاميّات التطبيقيّة لديه قريب ممّا دعا إليه بول فيرابند من تعدّد منهجيّ، ومن انفتاح على شتّى الأنساق المعرفيّة التي أنتجها العقل البشريّ على مدى التّاريخ بما فيها تلك التي تحتضن اللّامعقول كالسّحر والأسطورة والخرافة والخيال... أمّا العروي، فقد نأت به مقاربته التّاريخيّة عن بنيوية باشلار، ولكنّ

---

(٣٩) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٨٣.



صلته بألتوسير شديدة الوضوح، فقد اعتمد القطيعة التي رصدها ألتوسير بين ماركس الإيديولوجيّ وماركس العلميّ، ولكنّ استحضاره إيّاها كان نقديّاً، ففي حين انحاز ألتوسير لماركس العلميّ، انحاز العروي إلى ماركس الإيديولوجي، لأنّ الوضع العربي الرّاهن يشاكل، في نظره، وضع ألمانيا المتأخّرة في القرن الثامن عشر.

- ويمكن أن نختم هذه المقاربة المقارنيّة بين المفكّرين الثلاثة بتشابه مآلات دعواتهم إلى القطيعة. وهي مآلات موسومة بالخيبة والإحباط، وقد تجلّت في مظاهر عديدة منها مثلاً: تراجع الجابري عن الدّعوة إلى العلمانية واستبداله إيّاها بالدّيمقراطية، وتردّد أركون في الدّفاع عن المفهوم ذاته كما مرّ بنا، وتوخّي التقيّة في تغيير عنوان أحد كتبه (من نقد العقل الإسلامي إلى تاريخية الفكر العربي الإسلاميّ) رغم تأكيده مراراً على «التزام مبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثّمن الإيديولوجي والبسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة للقيام بذلك) باهظاً»[٤٠]. ويبدو الإحباط أكثر وضوحاً عند العروي، على نحو يسمح بالقول إنّ الخيبة تتناسب طرديّاً وعكسيّاً مع مدى القطيعة التي نادى بها كل مفكّر. يقول العروي بعد نحو أربعة عقود من دعوته: «لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فُنّدت وسُفّهت»[٤١].

هكذا، يقف بنا الدّرس على كثرة وجوه الاختلاف بين المفكّرين الثلاثة، وهي وجوه شاملة لمختلف مستويات الإشكاليّة المدروسة. وتبدو وجوه الائتلاف أقلّ منها كثيراً. ولئن أمكن اعتبار هذه الظّاهرة من سمات حيويّة الثقافة ومن دواعي خصوبتها، بالنّظر خاصّة إلى تعقّد موضوع الدرّس، فإنّه لا يخلو من سلبيّات، ذلك أنّ الجدل والتّعاون كان غائباً بين المفكّرين الثّلاثة، وكان التّجاهل والتّباعد (التّنابذ أحياناً) هو المهيمن في قضيّة أحوج ما يكون الفكر والمفكّرون فيها أقرب إلى قيم الحوار والتّكامل والتّخصيب المتبادل، أعني قضيّة التّحديث التي تفرّعت عنها قضيّة العلاقة مع التّراث.

خاتمة

صفوة القول أنّ إشكاليّة العلاقة مع التّراث في الفكر العربي، قد نشأت في سياق إشكاليات النّهضة العربية الحديثة، وأنّ تيّار القطيعة مع التّراث كان لاحقاً للمحاولات الأولى، إذ تشكّل بعد هزيمة ١٩٦٧، حين اعتبرت الهزيمة هزيمة ثقافة وعقلٍ ومنتج لتلك الثقافة، لا مجرّد هزيمة نظام أمام العدوّ. وقد تمّ استدعاء هذا المفهوم من المجال التّداوليّ الغربي، وكانت نشأته في أحضان علوم تبحث في كيفيّة تطوّر العلوم الدّقيقة: هل يتمّ عن طريق التّراكم والاتّصال أم عن

(٤٠) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١١.

(٤١) العروي، السنّة والإصلاح، ص ٦.



طريق القطيعة والانفصال. ومن حقل العلوم الصحيحة امتدّ هذا المفهوم إلى حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، فوظّفه فوكو في فهم القيم الإيبيستيمولوجية والنظم المعرفيّة التي احتكمت إليها الثقافة الأوروبيّة منذ عصر النّهضة، وأجراه ألتوسير في دراسة مؤلفات ماركس. وانتهى كلاهما إلى إقرار مبدأ القطيعة.

وقد حاولنا اختبار هذا المفهوم في إنتاج ثلاثة من المفكرين العرب في إشكاليّة محدّدة هي علاقتهم بالتّراث. وتبيّن لنا من تعريفهم التراثَ وتحقيبه وتحديد عوائقه، ومن طبيعة القطيعة ومداها التي نادوا بها، ومن المناهج التي تمّ توظيفها، تبيّن لنا من كلّ ذلك كثرةُ وجوه الاختلاف بينهم في مقابل وجوه الائتلاف، وهو أمر متوقّع تماماً لاختلاف المنطلقات والرّهانات من جهة، وتعقّد موضوع الدّرس وطابعه التّركيبي... من جهة أخرى. وقد تجلّى الاختلاف أيضاً في علاقتهم بمفهوم القطيعة في مرجعيّته الغربيّة، فقد تراوحت بين الاستلهام غير النقديّ شأن الجابري، والنقل غير المبالي بالسّياق النظريّ والتاريخيّ شأنَ أركون في الحشد المنهجيّ، والاستحضار النقدي إلى حدّ ما شأن العروي في تعامله مع الدّرس الألتوسيري. على أنّ المفكّرين الثلاثة قد تجاهلوا السّياق التاريخيّ والحضاريّ والمعرفيّ الذي ظهر فيه مفهوم القطيعة، وأجرَوْه في سياق مختلف تمام الاختلاف.

وأيّاً ما كان الأمر، فقد ركّزنا في قسم النقد والتقويم على النقائص والمثالب، ولم نتّجه إلى استعراض نقاط القوّة الكثيرة في هذه المشاريع التّحديثيّة الثلاثة، ذلك أنّنا قصدنا أساساً إثراءَ النقاشات التي أثارتها تلك المشاريع التّحديثية عسى أن تكون بها وبغيرها نهضة عربيّة حقيقية طال انتظارها، وخربتها مراراً مشاريع استعماريّة وردّات تراثيّة كافرة بالعلم والتقدّم.

فهل كان يمكن أن يشهد الواقع العربيّ ما يشهده الآن من تخريب أحمق وجاهليّة جهلاء لو وجدت هذه المشاريع طريقها إلى العقول؟




مكتبة
التنوير

مقدّمة

يعتبر الاشتغال بالتّراث إشكاليّة حديثة نشأت بالتّزامن مع ظاهرة التّأخّر العربيّ عن الحضارة المعاصرة. وكانت العناية بتلك الإشكاليّة مصاحبة لبدايات الوعي بتلك الظّاهرة، ومؤشّراً على الاعتراف بالأزمة. ولم يخلُ مفكّر من المفكّرين العرب في العصر الحديث من الرّمي بسهم في هذه القضيّة بصرف النّظر عن موقفه من التّراث ومن العلاقة معه. وقد توزّعت دراسة التّراث إلى تيّارات ومدارس متنوّعة الأهداف والمقاصد، ومختلفة المناهج والأدوات، ومتفاوتة القيمة العلميّة والمردوديّة المعرفيّة. ويمكن النّظر فيها من جهة علاقتها بالتّراث على النّحو الآتي:

ـ المدرسة السّلفيّة: وهي مدرسة تبنّى أعلامها العودة إلى الصّفاء الأوّليّ للدّين، وإحياء ما دُرس من السّنّة النّبويّة، ومحاربة البدع التي شابت الدّين كالتّصوّف وتقديس الأولياء والصّلاة عند القبور... إلخ. ويرى أعلام هذه المدرسة أنّ الخلاص في اتّباع سيرة السّلف الصّالح بلا زيادة أو نقصان، ودعوا إلى توحيد متشدّد، وإلى عدم الاعتداد بالعقل في مواجهة النّقل، واستندوا في إحياء الّدين إلى علماء متشدّدين في التّاريخ الإسلاميّ وفي مقدّمتهم الإمام أحمد بن حنبل (ت. ٨٥٥م) والشّامي ابن تيمية (ت. ١٣٢٨). أمّا المؤسّس الأوّل لهذه المدرسة فهو محمد بن عبد الوهّاب (ت. ١٧٩٢) الذي تأثّرت بأفكاره كثير من التّيّارات قديماً وحديثاً. والثّاني هو شاه ولي الله الدّهلوي الذي ولد في السّنة نفسها التي ولد فيها محمد بن عبد الوهاب، وقد تلوّنت سلفيّته بظروف بلده الهند المنقسم في إسلامه بين تيّار منفتح على الهندوسيّة متأثّر بالفكر الإشراقيّ (تمثّله الطّريقة الشّيستية)، وتيّارٍ آخرَ محافظٍ ملتزم بحرفيّة الشّريعة (تمثّله خاصّة الطّريقة النّقشبنديّة). وقد حاول الدّهلوي التّوفيق بين العقل والنّقل وبين الشّيعة والسّنّة. وقَبِل بإسلام منفتح ومتسامح وصل به إلى عدم رفض تقديس الأولياء في حدود معقولة[1]. وعلاقة هذه المدرسة بالتّراث، كما هو واضح،

(١) Rachid Benzin, *Les Nouveaux penseurs de l'Islam* (Paris: Albin Michel, 2004), chap. 1.
انظر أيضاً: عبد الرزاق الحمّامي، من قضايا الفكر الدّيني بتونس، سلسلة موافقات (تونس: الدار التونسية، ١٩٩٢)، ص ١٠٩ ـ ١٥١.



هو التبنّي التّامّ تقريباً، واصطفاء الخطّ الأكثر تشدّداً منه، متّخذاً على ذلك دليلاً القولَ المأثور: لن يصلح آخر هذه الأمّة إلّا بما صلح به أولها[٢].

ـ **المدرسة الإصلاحيّة:** هي مدرسة آمن روّادها بضرورة استصلاح التّراث وغربلته في ضوء التّقدّم الذي شهده العالَم «الكافر»، باعتبار الدّين الإسلاميّ والتّراث الذي نشأ في ظلّه قادرين على النّهوض نهوضاً ذاتيّاً. فاجتهدوا في تحديث الفقه وأصوله. وأظهروا كلّ ما يحثّ على العلم والتفكّر من القرآن والسّنّة وسيرة السّلف الصّالح. واستحضروا الحثّ على العدل والتّقوى والصّلاح، وشروط الحكم المثاليّة... إلخ. وباهَوْا بها علماء الغرب ومفكّريه مدّعين السّبق. وإذا كان التيّار السّلفي المحافظ يزعم أنّ النّصوص الإسلاميّة المقدّسة تتضمّن كلّ ما كان وما سيكون من العلوم والمعارف في شتّى المجالات، فإنّ روّاد هذه المدرسة قد اكتفَوْا بالقول إنّ الإسلام لا يتنافى مع التّقدّم والعلم. يمثّل هذا التّيّارَ طيف واسع من المصلحين منذ الثلث الثّاني من القرن التّاسع عشر. ومنهم رفاعة رافع الطهطاوي (ت. ١٨٧٣)، وخير الدّين التّونسيّ (ت. ١٨٨٩)، وجمال الدين الأفغاني (ت. ١٨٩٧)، ومحمّد عبده (ت. ١٩٠٥)، ومحمّد الطّاهر بن عاشور (ت. ١٩٧٠)، ورشيد رضا (١٩٣٥)، وعلال الفاسي (ت. ١٩٧٤)، ومالك بن نبيّ (ت. ١٩٧٣) ... إلخ. وكان أكثر مفكّري هذا التيّار جرأة في مراجعة التّراث اثنان هما: الطّاهر الحداد (ت. ١٩٣٥) وعلي عبد الرّازق (ت. ١٩٦٦). وإن لم يخرجا تماماً من دائرته، بل واجهاه من داخله وبأدواته ووفق استرتيجيّاته الخاصّة[٣]. وهكذا فإنّ علاقة هذا التّيّار بالتّراث، هي عموماً علاقة تبنٍّ مشروط بضرورة التّنقية، وتحريك عوامل القوّة فيه من الدّاخل.

ـ **المدرسة الأصوليّة الحديثة:** جمعت هذه المدرسة بين التمسّك بالتّراث، والإحساس بوطأة الآخر الغربيّ. لذلك فقد مضت بتوجّهات التيّار السّابق أشواطاً أبعد، إذ يبدو روّاد هذه المدرسة أكثر اطّلاعاً على مكتسبات الحداثة الغربيّة، وأوسع إلماماً بها، وإن انحصر دور ذاك الاطّلاع وهذا الإلمام في الدّفع نحو تحريك طاقات التّراث المنهجيّة والمعرفيّة، والعمل على تطويرها من أجل إبداع رؤى جديدة، وفتح مسالك غير مسبوقة لتطوير التّراث بمحض آلياته ومفاهيمه. لذلك يمكن القول إنّ علاقة هذا التيّار بالتّراث هي علاقة استئناف، ولكن بطريقة محلّيّة أصيلة أكثر عمقاً ومتانة من سابقه. ويعدّ المفكّر المغربيّ طه عبد الرّحمن أحد أبرز أعلام هذه المدرسة[٤].

---

(٢) يُنسب هذا القول المأثور إلى الإمام مالك. ذكره: عصام بن عبد الله السناني، براءة علماء الأمّة من تزكية أهل البدعة والمذمّة، راجعه صالح بن فوزان الفوزان، سلسلة من منهج العلماء الأئمة والأعلام في أصول التلقي في الإسلام (عجمان: مكتبة الفرقان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٠م)، ص ١٣.

(٣) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ٣ (عمّان: دار الشروق للنّشر والتوزيع، ١٩٨٨). انظر كذلك في: محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢).

(٤) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط ٢ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، وحسن حنفي، التراث والتجديد (تونس: مكتبة التجديد، ١٩٩٢).



ـ المدرسة الماركسيّة: تعدّ هذه المدرسة، وفق منطلقاتها، غير محبّذة لاستمرار التّراث، لأنّه استمرار لعلاقات طبقيّة استغلاليّة تجاوزها الوعي التّاريخيّ وأساليب الإنتاج المفرزة لذلك الوعي، إلّا أنّ ما يلفت نظر الدّارس أنّ بعض المفكّرين الماركسيّين العرب يعودون إلى التّراث، فيميّزون فيه بين إيديولوجيّات ثوريّة وأخرى محافظة، وبين تيّارات مادّية وتيّارات مثاليّة، وبذلك فقد اتّسمت علاقتهم بالتّراث بالفصل والوصل. غير أنّ المقصود بالوصل عندهم لا يعني الاستئناف، بل، هي عندهم في رأينا، مجرّدُ «طريقة بيداغوجيّة»، ومحض آليّة سجاليّة من أجل الإقناع بوجود أصول لأطروحاتهم المادّيّة ومناهجهم في التّراث(٥).

ـ المدرسة النّقديّة العقليّة المنهجيّة الجديدة: تعدّ هذه المدرسة آخر المدارس ظهوراً. ويُؤَرَّخُ لنشأتها بما بعد الهزيمة العربيّة أمام إسرائيل سنة ١٩٦٧. فهي، على نحو ما، استجابة لما خلّفته تلك الهزيمة من صدمة هزّت الوعي العربيّ، جعلته يتجاوز اتّهام الثّقافة إلى اتّهام العقل المنتج لتلك الثّقافة بالمسؤوليّة عن الضّعف والتّأخر اللذين أدّيا إلى كارثة الهزيمة. ويُلاحظ أنّ هذه المدرسة، في نقدها العقل، إنّما تصدر، في الغالب، عن منطلقات كانطيّة وفوكويّة في البحث عن النّظم المعرفيّة المتحكّمة في الإنتاج المعرفيّ في فترة ما (épistémè)، وفي رصد علل العقل في آلياته لا في موضوعاته وإنتاجاته(٦). وقد كان من أهمّ نتائج هذه الاستراتيجيّة النّقدية إعمال مناهج حديثة في مقاربة العقل العربيّ/الإسلاميّ بصورة صريحة بتسمية مشاريعهم نقداً للعقل، أو بمجرّد تطبيق مناهج حديثة إبيستيمولوجيّة أو تأويليّة أو تاريخيّة... إلخ في مراجعة العقل التّراثيّ. ومن أهمّ أعلام هذه المدرسة: محمّد عابد الجابري (ت. ٢٠١٠)، ومحمّد أركون (ت. ٢٠١٠)، وعبد الله العروي، وبرهان غليون، ونصر حامد أبو زيد (ت. ٢٠١٠)، وعبد المجيد الشّرفي... وكان لبعضهم مشاريع متكاملة في نقد العقل، ولبعضهم الآخر دراسات ومؤلّفات لم يريدوا لها (أو لم ترقَ إلى) أن تكون في هيئة أنساق معرفيّة متكاملة(٧).

ولئن ظهرت هذه المدارس متعاقبة من النّاحية الزمنيّة أو متزامنة أحياناً، فإنّ بعضها قد شهد عودات دوريّة كما هو شأن المدرسة السّلفيّة، مثلما شهد بعضها الآخر تقلّصاً وضموراً بعد فترات

---

(٥) انظر في هذا الشّأن: سهيل الحبيّب، وصل التراث بالمعاصرة: قراءة في طرح الماركسيين العرب (صفاقس، تونس: مكتبة علاء الدين، ١٩٩٨)، خاصّة الفصل الرّابع من الباب الثّالث، ص ١٥٣ ـ ١٨٤. انظر أيضاً: طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، ١٢ ج (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧١). صدرت منه ثلاثة أجزاء هي: من التراث إلى الثورة (١٩٧٦)؛ الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى (١٩٨٢)، ومن يهوه إلى الله (١٩٨٥)، وحسين مروّة، النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨).

(٦) انظر: برنار هنري ليفي، «نسق فوكو،» في: ميشال فوكو: نظام الخطاب (الدرس الافتتاحي الملقى في الكوليج دو فرانس في الثاني من كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٠، ونشرته غاليمار (باريس) سنة ١٩٧١)، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير، [د. ت.])، ص ٤٥ ـ ٤٦. وانظر أيضاً: Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. de l'allemand par Jules Barni et Pierre Archambault (Paris: Flammarion, 1987), p. 31.

(٧) يعدّ الجابري وأركون والعروي... إلخ من أصحاب المشاريع والأنساق المتكاملة كما سنرى. أمّا غليون وأبو زيد والشرفي مثلاً فمن الفئة الثّانية.



من الانتشار والظّهور كما هو حال المدرسة الماركسيّة. وذابت بعض المدارس في غيرها، وهو ما حصل للمدرسة الإصلاحيّة التي تراجعت مواقفها من التّراث عموماً لتتطابق أحياناً مع مواقف المدرسة السّلفيّة (تراجع رشيد رضا وحركة الإخوان المسلمين عن فكر محمد عبده الإصلاحيّ)... ومن البداهة القول إنّ تلك الأحوال والتّغيّرات إنّما كانت، في قسم منها، استجابة لشروط تاريخيّة ولأوضاع اجتماعيّة وسياسيّة مختلفة، فضلاً عن التطوّر الطبيعيّ الذي يعيشه كلّ فكر من حيث هو موصول، بهذا القدر أو ذاك، بإيقاع الحياة وتقلّباتها.

أمّا شكل العلاقة الذي بدا من أطروحات مختلف المدارس فقد اكتسى طابعاً متنوّعاً مختلفاً حدّ التّناقض. فالمدرسة السّلفيّة تتبنّى التّراث تبنّياً تامّاً، وتطابق بينه وبين الفكر الدّينيّ. وتنظر إلى التأخّر على أنّه أمر عابر، ولا يمسّ إلّا وجوه الحياة المادّيّة. ويعود، وهذا هو المهمّ من موقفها، إلى ابتعادنا عن الدّين والتّراث والأصالة. وهو ما يعني الدّعوة إلى مزيد التمسّك به والعضّ عليه بالنّواجذ كلّما زاد التّخلّف والتّقهقر. أمّا المدرسة الإصلاحيّة والمدرسة الأصوليّة الحديثة فتشتركان في الإقرار بأنّ جوانب كثيرة من التّراث تستحقّ النّقد والمراجعة، ولكن انطلاقاً من التّراث ذاته، وانسجاماً مع حقائقه المستقرّة، أي إمّا بالاجتهاد وفق آلياته التقليديّة الموروثة مع التوسّع فيها وتحميلها قدراً من المرونة لتتّسع لعلوم العصر وتستجيب لأحواله المستجدّة، وهذا رأي المدرسة الإصلاحيّة، أو باستنباط مناهج جديدة من صلب التّراث تتماشى مع عبقريّته الخاصّة وتراعي خصوصيّته وفرادته، وهو مذهب الأصوليّة الحديثة. وتجتمع المدرسة الماركسيّة والمدرسة النّقديّة العقليّة على الدّعوة إلى الانفصال عن التّراث بمقادير تختلف من مفكّر إلى آخر وفق مناهج خارجيّة محدّدة. وممّا يُلاحظ أنّ اتّجاه التأثير بين المدرستين إنّما يذهب من الأولى في اتّجاه الثّانية وليس العكس. ويعود ذلك بخاصّة إلى السّبق التّاريخي للمدرسة الماركسيّة. ويظهر هذا التّأثير بدرجات متفاوتة في مؤلّفات المفكّرين، متراوحاً بين الظّهور الصّريح والاندراج الخفيّ في المنطلقات وآليات التّحليل المنهجي وجهازه المفاهيميّ.

أمّا الظّهور الصّريح فيمثّله عبد الله العروي على سبيل المثال الذي يتبنّى ماركسيّة نقديّة. وأمّا الاندراج الخفيّ فيتجسّد في أطروحات محمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد المجيد الشّرفي ونصر حامد أبي زيد...؛ الذين تحضر في أطروحاتهم مفاهيم ومنطلقات ماركسيّة من قبيل الطّبقة والوعي الطّبقي والاستقلال التّاريخي والبنية الفوقيّة والبنية التحتيّة وحتميّة التطوّر التّاريخيّ... بيد أنّ حضور هذه المفاهيم الماركسيّة لم يكن حضوراً صافياً، بل مُكيَّفاً وفق سياقات جديدة من البحث، على أنّ الاختيار الحاسم في العلاقة بالتّراث كان التّمييز الصّارم بين الفكر الدّينيّ (أو التديّن) والدّين. وهو تمييز ذو دلالة بالغة الأهمّيّة، لأنّه يتجنّب الخلط العفويّ أو المقصود بين ما هو نسبيّ وبشريّ قابل للمراجعة والتّعديل أو للدّحض والتّجاوز، وبين ما هو إلهي ومطلق يقتضي الإيمان والتّسليم. وبهذا التّمييز وقع التّشريع لفتح باب الاجتهاد على مصراعيه دون حدود، سوى ما تفرضه قيود اللغة وشروط إنتاج النّص التّاريخيّة وآفاق العصر المعرفيّة واستعدادات القارئ الذّاتية



وكفاءته الشّخصيّة... إلخ[٨]. وهكذا أصبح للقول بإمكانيّة القطع مع التّراث كلّه أو بعضه أساس نظريّ مكين. وقد اخترنا أن يكون بحثنا في معالجة أطروحات هذه المدرسة، نعني المدرسة النّقديّة العقليّة وذلك من خلال علاقتها بالتّراث. واصطفينا من روّادها ثلاثة مفكّرين مغاربة، جعلنا عليهم مدار بحثنا، وهم: المغربيّان محمّد عابد الجابري وعبد الله العروي، والجزائري محمّد أركون. ووسمنا البحث بـ «**إشكاليّة القطيعة في الفكر الحداثيّ المغاربيّ: بحث في مواقف بعض المفكّرين المغاربة المعاصرين من التّراث**». ويعود سبب اختيارنا هذه الإشكاليّة إلى عدد من الأسباب، ويمكن إجمالها في النّقاط الآتية:

- إنّ العلاقة مع التّراث هي قضيّة إشكاليّة بالمعنى الفلسفي للكلمة[٩]، أي أنّها قضيّة لا تزال قائمة. وتحتاج إلى مزيد من البحث والاجتهاد من أجل فهمها وتَجْلِيَةِ مختلف جوانبها. ولا أدلّ على ذلك من كثرة المؤلّفات المخصّصة لها منذ عصر النّهضة حتّى اليوم، وبخاصّة بعد هزيمة ١٩٦٧. إلى درجة أن بعض المفكّرين رأى فيها هوساً بالتّراث، وعصاباً جماعيّاً أصاب المفكّرين العرب المعاصرين[١٠].

- إنّ إشكاليّة العلاقة بالتّراث (والقطيعة وجه من تلك العلاقة) هي إشكاليّة موصولة وصلاً وثيقاً بمشروع التّحديث العربيّ. وتجويدُ النّظر فيها، ومقاربةُ أسئلتها واستشكالاتها من أولويّات البحث في إشكاليّات التّحديث المختلفة.

- أمّا سبب اختيارنا المغرب العربيّ إطاراً جغرافيّاً وثقافيّاً لهذا البحث، فيعود إلى أنّ هذا المجال «الثّقافي الإقليمي» داخل نطاق الثّقافة العربيّة الجامع هو من (كذا!) عُرف بهذا التيّار واشتُهر به، وبالدّعوة إلى القطيعة بصورة واضحة[١١]، فضلاً عن كون المفكّرين، موضوع بحثنا، قد أبدوا وعياً بهذه الخصوصيّة المغاربيّة. وكانت أسّاً مكيناً من أسس دعوة العروي إلى القطيعة مع التّراث، وأساساً أقلّ شأناً عند أركون. ولعلّها كانت أقرب إلى أن تكون موجّهاً من موجّهات بحثه. أمّا عند الجابري فقد مثّلت الخصوصيّة المغاربيّة إحدى الخلاصات المهمّة في أطروحة القطيعة كما سنرى.

واتّجهنا إلى اتّخاذ المفكّرين الثّلاثة: محمّد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروي نماذج للبحث، وإلى حصر مصادرنا في ثلاثة مؤلّفات رئيسيّة ممّا ألّفوا لتعلّقها بموضوعنا تعلّقاً مباشراً. وهي:

---

(٨) انظر مثلاً: تمييز عبد المجيد الشرفي بين المستوى القرآني/الدّين، ومستوى الممارسة التاريخية/الفكر الدّينيّ. انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١)، ص ١٦.

(٩) انظر مثلاً تعريف أندري لالاند: «الإشكاليّة صفة حكم أو اقتراح يكون صحيحاً ولكنّ من يسوقه لا يؤكّد صحّته بصورة واضحة»: André Lalande, *Vocabulaire technique de la philosophie*, 3 vols., 16ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1988), pp. 835-836.

(١٠) جورج طرابيشي، **المثقّفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي** (لندن: رياض الريّس للنشر، ١٩٩١).

(١١) حكيم بن حمودة، «بعض الفرضيّات الأولية حول قصور الفكر المغاربي،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ١ (أيار/مايو ١٩٨٠)، ص ١٢٥.



الجابري: ـ نحن والتّراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (١٩٨٠). ـ نقد العقل العربيّ ١: تكوين العقل العربيّ (١٩٨٤). ـ نقد العقل العربي ٢: بنية العقل العربيّ، دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربية (١٩٨٦).

أركـون: ـ نحو نقد العقل الإسلاميّ (٢٠٠٩). ـ الفكر الإسلامي، قـراءة علميّة (١٩٩٦). ـ تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ (١٩٨٤).

العروي: ـ الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة (١٩٦٧). ـ العرب والفكر التّاريخي (١٩٧٤). ـ مفهوم العقل، مقالة في المفارقات (١٩٩٦).

أمّا اختيارنا المفكّرين الثّلاثة، فكان للسّبب الآتي:

أنّنا لم نعثر، في حدود اطّلاعنا، على دراسة كُرِّست لثالوث الحداثة المغاربيّ، وفي موضوع العلاقة بالتّراث تحديداً. بل وجدنا دراسات حضر فيها أحد المفكّرين دون الآخرين، أو دُرِست فيها أطروحات اثنين منهما دون الثّالث. ولم نصادف بحثاً قارن بينهم في موضوع العلاقة بالتّراث تحديداً. ومن النّماذج الممثّلة على ذلك نذكر:

ـ دراسة أحسن بشاني: **خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربيّ المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالميّة**. وهي أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في اختصاص الفلسفة. خصّص فيها الباحث فصلاً للعروي ضمن ستّة فصول نهضت عليها رسالته. وتوجّهُ هذه الرّسالة كان صوب الحداثة وكيفيّة تمثّلها عند العروي. ورغم التفات هذه الدّراسة إلى إشكاليّة الخصوصيّة إلا أن حظّ تحليل الموقف من التّراث فيها كان ضئيلاً[١٢].

ـ دراسة خالد السّعيداني: **إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلاميّ المعاصر: نتاج محمد أركون نموذجاً**، وهي دراسة تحليليّة نقديّة لقراءة أركون للتّراث. بحث فيها صاحبها في إشكاليات القراءة (فهم، تفسير، تأويل... إلخ)، ومناهجها، ومرجعيّاتها الغربيّة. وقد أفدنا منها إفادة عامّة في ما يتّصل بالمناهج خاصّة، إلّا أنّ اقتصار مدوّنتها على أركون، وعدم التفات صاحبها إلى مفهوم القطيعة وإشكالياته بشكل محدّد، قد حدّ من تلك الاستفادة[١٣].

ـ دراسة مبروكة الشريف جبريل: **الخطاب النّقدي العربي المعاصر، الخطاب العروي نموذجاً**، وهي دراسة نقديّة عامّة لفكر العروي، انحازت فيها المؤلّفة إلى المنهج الوصفي والإحصائيّ،

---

(١٢) أحسن بشاني، «خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية: دراسة تحليليّة نقديّة،» بإشراف عبد الرؤوف بوقاف (أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦)، الفصل الخامس: «الفكر التاريخي والحداثة في فكر العروي: وحدة العقل والتاريخ الإنسانيين أساس تدارك التّأخر التّاريخي»، ص ٢١٨ ـ ٢٧٣.

(١٣) خالد السعيداني، «إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلاميّ المعاصر: نتاج أركون نموذجاً،» إشراف محمد محجوب (بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في الحضارة الإسلاميّة (اختصاص ثقافة إسلاميّة)، المعهد الأعلى لأصول الدّين ـ تونس، ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨).



فافتقرت إلى التّركيب والاستنتاجات المركّزة، فضلاً عن اختلاف مقاصدها عن مقاصد بحثنا وخصوصيّته(١٤).

ـ دراسة محمد الخرّاط: **تأويل التّاريخ العربي عند بعض المفكّرين العرب المعاصرين**. وهي أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه. وتبدو قريبة من بحثنا من جهة الجمع بين أركون والعروي (وهشام جعيّط)، إلّا أنّ انشغال صاحبها بدراسة مفهوم التّاريخ ومناهجه وتأويل التّاريخ العربيّ... قد جعل موضوعها مختلفاً عن موضوع رسالتنا، فاختلفت الرّهانات وأشكال المعالجة(١٥).

ـ دراسة سهيّل الحبيّب: **وصل التّراث بالحداثة، قراءة نقديّة في طرح الماركسيّين العرب**. وهي رسالة لنيل شهادة الماجستير. وفيها اختار صاحب الرّسالة نماذج غير التي اخترنا. إلّا أنّنا قد أفدنا منها بعض الأفكار لتشابه الشّواغل بين رسالتنا ورسالته. أمّا ما يفصل بحثنا عن بحثه فهو اتّجاهه إلى دراسة علاقة الماركسيّين العرب بالتّراث، وانصراف بحثنا إلى دراسة تلك العلاقة عند بعض روّاد التيار النّقدي العقليّ(١٦).

ـ دراسة نديم نجدي: **أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند: إدوارد سعيد ـ حسن حنفي ـ عبد الله العروي**. وهي أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه. خصّص فيها الباحث الباب الرّابع لعبد الله العروي، إلّا أنّ اهتمام صاحبها كان متّجهاً إلى موقف العروي من الاستشراق، فكانت صلته بمباحثنا واهية جدّاً(١٧).

ـ ويعدّ مؤلّف علي حرب: **مداخلات (مباحث نقديّة حول أعمال: محمد عابد الجابري، حسين مروّة، هشام جعيّط، عبد السلام بنعبدالعالي، سعيد بنسعيد)** من قبيل الدّراسة السّابقة من حيث الجمعُ بين عدد من المفكّرين (وأحدهم الجابري الذي يعنينا) وذلك على حساب العمق والاستقصاء، فضلاً عن غياب التّركيز على مفهوم القطيعة تحديداً(١٨). وإلى جانب هذه الدّراسات، فقد عثرنا على مقالات هنا وهناك اهتمّت بأحد المفكّرين. أمّا المقالات ذات الطّابع التّركيبي فقد اهتمّت بالفكر المغاربيّ

---

(١٤) مبروكة الشريف جبريل، **الخطاب النقدي العربي المعاصر: الخطاب العروي نموذجاً (١٩٦٥ ـ ١٩٩٠)** (بنغازي: دار الكتب الوطنية، ٢٠٠٥).

(١٥) محمد الخراط، «تأويل التاريخ عند بعض المفكّرين العرب المغاربة المعاصرين،» إشراف محمد بوهلال (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، تونس ٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩).

(١٦) الحبيّب، **وصل التراث بالمعاصرة: قراءة في طرح الماركسيين العرب**.

(١٧) نديم نجدي، **أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، العروي** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥). ونذكر من قبيل هذه الدّراسات التي تُخصّص لعدد كبير من المفكّرين دون مراعاةٍ للاختلاف بينهم، ولا حرصٍ على رصد تلك الاختلافات: Abdou Filali-Ansari, *Réformer l'Islam?: Une Introduction aux débats contemporains* (Paris: La Découverte, 2005).

وفيه جمع بين مؤلّفين في الدّراسات الإسلاميّة من مشارب مختلفة ومنهم: محمد أحمد خلف الله وعلي عبد الرازق وبرهان غليون والجابري وعزيز العظمة ومحمد الطالبيّ ومحمد الشرفي وعبد المجيد الشرفي.

(١٨) علي حرب، **مداخلات: مباحث نقديّة حول أعمال: الجابري، حسين مروّة، هشام جعيّط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد** (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥).

يمكن أن نضيف أيضاً مؤلّف عزيز العظمة، **التّراث بين السلطان والتّاريخ: محمد عبده، الجابري، وضاح شرارة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠). وقد استفدنا منه بعض الاستفادة.



النّقديّ في خطوطه العامّة[19]. ونستثني من ذلك مقالاً لإدريس هاني: «كيف جرى مفهوم القطيعة على التّراث؟»[20]. وهو مقال إلكترونيّ، لم نعثر عليه منشوراً رغم محاولاتنا الاتّصال بصاحبه. وقد جمع فيه بين المفكّرين الثّلاثة: العروي والجابري وأركون. إلّا أنّ قِصَرَ المقال، ومحدوديّة المنهج المقارنيّ بين أطروحاتهم النّظريّة والمنهجيّة، لغلبة التّحليل والعرض على المقال قد حدّ من أهمّيته. على أنّنا قد أفدنا منه فائدة كبرى لا في ترتيب القطائع وفق مداها عند كلّ مفكّر من المفكّرين الثّلاثة فحسب، بل كذلك في المصطلحات التي اختارها لتوصيف تلك القطائع. وهي: قطيعة كبرى عند العروي، وقطيعة صغرى عند الجابري، وقطيعة وسطى عند أركون.

أمّا الأهداف والمقاصد التي رمنا تحقيقها من وراء طَرْق إشكاليّة القطيعة عند ثالوث الحداثة المغاربيّ، فيمكن إجمالها في عدد من النّقاط على النّحو الآتي:

• تَجْلِيَة جذور مفهوم القطيعة، والكشف عن الملابسات التي حفّت بنشأته في منابته الغربيّة الأصليّة؛ ورصد تحوّلاته من العلوم الصّحيحة إلى العلوم الإنسانيّة؛ والوقوف على اختلاف الرّهانات من وراء إجرائه في التّراث العربيّ عن تلك التي كانت له في المجال التّداوليّ الغربيّ؛ وتأثير كلّ ذلك في مدى مردوديّته المعرفيّة والمنهجيّة.

• تبيّن المقدّمات النّظريّة والمنهجيّة، والشّروط التّاريخيّة والحضاريّة التي أدّت بالمفكّرين الثّلاثة إلى القول بالقطيعة مع التّراث، والبحث في أسباب تفاوتهم في مدى تلك القطيعة واختلافهم في تحديد طبيعتها.

• الوقوف على مدى متانة الأسس النّظريّة والمنهجيّة التي صدر عنها المفكّرون الثّلاثة، واختبار حدود التّلازم بين تلك الأسس وبين خلاصاتها واستنتاجاتها، وفي مقدّمها الدّعوة إلى القطيعة مع التّراث، وصولاً إلى الفصل في مدى امتلاك تلك الدّعوة لشروط الإمكان التّاريخيّ والواقعيّ، والمعرفي والمنهجيّ.

• محاولة الوصول إلى موقف يتمتّع بقدر من الوضوح من إشكاليّة القطيعة مع التّراث، حتّى يتهيّأ إمكان تعديله أو إثرائه، أو تجاوزه من أجل ارتياد آفاق أخرى، وفتح مسالك جديدة في علاقة الذّات بتاريخها وتراثها قبل أن يتحوّل مفهوم القطيعة نفسه إلى عائق إيبيستيمولوجيّ يكبّل الفكر العربيّ.

وقد رجونا، من وراء كلّ ما تقدّم، أن يكون عملنا هذا عملاً موضوعيّاً علميّاً. وبذلنا الوُسع في سبيل تحقيق هذين الرّهانين. وغاية ما نطلب أن يكون فيه من الإضافة بقدر ما فيه من الاجتهاد، وأن يلقى من الرّضى بقدر ما لقي صاحبه من المشقّة والعناء.

قفصة، تونس

٢٠ أيار/مايو ٢٠١٣

---

(١٩) بن حمودة، «بعض الفرضيّات الأوّلية حول قصور الفكر المغاربي،» ص ١٢٥ ـ ١٣٦.

(٢٠) إدريس هاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟ (١/٣)،» هسبريس، ٢٥ آذار/مارس ٢٠١٠، <http://www.hespress.com/writers/19785.html>.



الفصل الأول

بحث في جذور القطيعة في الفكر الغربيّ (مدخل نظري)

توطئة

يُعدّ مفهوم القطيعة من المفاهيم التي عرفت رواجاً واسعاً في مختلف حقول المعرفة الإنسانيّة كالفلسفة وعلم الاجتماع وتاريخ الفكر في المجال التّداولي الغربي، إلّا أنّ تتبّع نشأة هذا المفهوم يُظهر أنّه لم يتولّد من النّظر في العلوم الإنسانيّة، بل هو مُجتلَب من مجالات دراسيّة لا علاقة لها، ابتداءً، بالإنسانيّات، إذ كانت نشأته الأولى في أحضان مباحثَ تتعلّق بالعلوم الدّقيقة، كالبحث في أسسها وآليات تطوّرها ومنطق هذا التطوّر. وكان روّاد هذه المباحث من العلماء المتخصّصين في مختلف فروع العلوم كالرّياضيات والفيزياء والفلك... إلخ. ولمّا كنّا نروم أن نفحص عن هذا المفهوم في مختلف تجلّياته، وعن الإشكاليات التي أحاطت به عند بعض المفكّرين الحداثيّين المغاربة في قراءتهم للتّراث، فإنّه يحسن بنا أن نُلِمّ بنشأة هذا المفهوم في منابته الغربيّة الأولى انطلاقاً من التّعريف بالحقول المعرفيّة التي ولد فيها، مروراً بالمناخ العلميّ والفكريّ الذي ظهر فيه، وصولاً إلى نماذج سنختارها من القطائع التي نظّر لها الباحثون الغربيون، فانتقال هذا المفهوم إلى حقل الدّراسات الإنسانيّة. على أنّ مفهوم القطيعة يستدعي مفهوميّاً وتاريخيّاً ضدّه المقابل له، وهو التّراكم أو التّواصل. لذلك فإنّ هذا المفهوم سيكون حاضراً باستمرار في دراستنا لنشأة مفهوم القطيعة في نطاق معالجة إشكاليّة منطق تطوّر العلم، ذلك أنّ نظريّة القطيعة إنّما ظهرت بديلاً منها، ونقضاً لأسسها ومفاهيمها كما سنرى. فما هي الحقول المعرفيّة التي عالجت إشكاليّة منطق تطوّر العلم: القطيعة والتراكم؟

يذهب كثير من الدّارسين إلى أنّ القرن العشرين هو القرن المقابل، على المستويين العلميّ والفلسفيّ، للقرنِ التّاسع عشر. فقد قلَبَ الأوّلُ رأساً على عقب كلّ المسلّمات والبديهيّات التي



ارتكز عليها الثّاني بفعل التحوّلات الاجتماعيّة الضّخمة، والإنجازات العلميّة المتسارعة التي امتدّت من الفيزياء الكلاسيكيّة إلى سائر العلوم الدّقيقة، وانعكست جميعها على الفكر الفلسفيّ والعلوم الاجتماعيّة. فإذا كان القرن التّاسع عشر هو قرن الإيمان بالنّظريات والمذاهب، بل الإيمان بواحديّتها، وقرْن الثّقة في الاستقرار وانتصار الإنسان، فإنّ القرن العشرين هو قرن الشكّ والاحتمال والتمرّد والثورة النقديّة. وإذا كان القرن التّاسع عشر هو قرن الذات ـ الجوهر الفاعلة المتعالية عن السّياق والتّاريخ، وعصر تتويج عقل الأنوار المؤكّد لاستقلال الأنا عن الموضوع والمنتشي بفتوحاته، فإنّ القرن العشرين هو قرن ارتهان الذات ـ الموضوع للسّياق والتّاريخ؛ وقرن خضوع الفكر والثّقافة والعقل والحقيقة للتّاريخ والسّوسيولوجيا؛ وقرن البنية الذي تُشكِّلُ فيه الذاتُ والموضوعُ نسيجاً واحداً تاريخيّاً واجتماعيّاً[١].

فوق هذا وذاك فإنّ القرن العشرين هو قرن الطّفرات العلميّة الهائلة في جميع مجالات العلم، وهو ما لم يتحقّق قطّ منذ عصر الأهرامات بهذه الجذريّة والسّعة في وقت وجيز كما ذهب إلى ذلك المؤرّخ والفيلسوف الأمريكي لويس ممفورد (Lewis Mumford) (ت. ١٩٩٠)، وذلك بفضل الانتقال من مبادئ العلم التّقليديّة إلى نمط اختباريّ استقرائيّ[٢]. أمّا من ناحية وتيرة النّموّ فإنّ «معدل نمو العلم قد تسارع بصورة مذهلة في القرن العشرين، إذ تقول الإحصاءات إن كمية المعرفة البشرية تتضاعف في وقتنا الحالي، خلال فترة تتراوح بين عشر سنوات وخمس عشرة سنة، وهو ما كان يستغرق في العصور الماضية مئات السنين، [...] كذلك فإن عدد العلماء يتزايد بمعدل مذهل»[٣]. من البديهي، والحالة هذه، أن تحتلّ إشكاليّة تطوّر العلوم مركزَ اهتمام الباحثين من أجل تحديد منطق هذا التطوّر، ودراسة آليّات إنتاج العلم ومناهج تحصيل المعارف الجديدة ومحاولة اكتشاف قوانين التقدّم العلمي[٤]، وكان السّؤال الرّئيسيّ الذي طُرِح بصيغ مختلفة هو: «كيف يتطور العلم في التاريخ، أو ما هي الديناميّة الباطنية لحركة العلم في التاريخ؟»[٥]. وقد اختلفت إجابات الباحثين بين قائل بالتّواصل والتّراكم في تطوّر العلوم من جهة، وبين قائل بالقطيعة والطّفرة والثّورات المستمرّة من جهة أخرى كما سنرى، كما تنوّعت الحقول المعرفيّة التي تضافرت للمساهمة في الإجابة عن سؤال التّطوّر العلميّ وكيفيّته، ومنها الإيبيستيمولوجيا ونظريّة المعرفة، وفلسفة العلوم، وتاريخ العلوم، والميتودولوجيا...

فما هو المناخ العلمي والفلسفي الذي نشأ سؤال تقدّم العلوم في أحضانه؟

---

(١) انظر مقدّمة شوقي جلال لكتاب: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ العدد ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٧.

(٢) لويس ممفورد، أسطورة الإله: التكنولوجيا والتطور الإنساني، ترجمة إحسان حصني (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٠)، ص ٥.

(٣) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، عالم المعرفة؛ العدد ٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨)، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٤) انظر مقدّمة شوقي جلال لكتاب: كون، بنية الثورات العلمية، ص ٧ ـ ٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨.



أولاً: المناخ العلميّ والفلسفيّ الحاضن إشكاليّتَي القطيعة والتّراكم

نقصد بالمناخ العلميّ جُملةَ الاكتشافات والاختراعات العلميّة بالمعنى الدّقيق للكلمة، وبخاصّة تلك التي تتعلّق بمجالين علميّين ـ الفيزياء والرياضيات ـ اللذين شهدا تطوّرات حاسمة في القرن العشرين، وامتدّ تأثيرهما إلى العلوم الإنسانيّة عامّة. وقد اكتفينا برصد التطوّرات التي شهدها هذان العلمان لما اشتهرا به من تأثير في سائر العلوم حتّى عُدّت الرياضيات أمّ العلوم المعاصرة، وبلغ إعجاب باشلار بها مبلغاً جعله يعتبرها سبباً في تطوّر الفيزياء وكاشفة لقيمة الفكر المعاصر(٦). أمّا الخاصّية الثانية فهي التّكامل بين الرّياضيات والفيزياء: فإذا كان اهتمام الرّياضيات مثلاً ينصرف إلى الرّبط بين المبدأِ والنتيجة، فإنّ اهتمام علم الفيزياء يتعلّق بربط السّبب بمسبّبه.

أمّا المناخ الفلسفيّ فنعني به جِماع النّظريات الفلسفيّة المتعلّقة بتاريخ العلم وبأسس تطوّره خاصّة. وهي نظريّات كانت سائدة قبل ظهور المفكّرين والعلماء القائلين بمفهوم القطيعة في تاريخ العلوم، أي «تيّار ما بعد الوضعيّة المنطقيّة» الذين لم يكن لهم بدّ من مجادلة تلك النظريّات وأصحابها القائلين بالتّراكم والاستمرار والتّواصل، وذلك من أجل بيان القصور في تفسيرهم آليّات تطوّر العلوم من ناحية، وتسويغ القول بنظريّة مخالفة من جهة أخرى. وعلى هذا مدار الفقرات الآتية:

١ ـ المناخ العلميّ

نقتصر في هذه الفقرة، كما في الفقرة اللاحقة أيضاً، على استعراض الكشوفات العلميّة الكبرى التي دفعت العلماءَ والفلاسفةَ، بصورة أو بأخرى، إلى البحث في إشكاليّة تقدّم العلوم. وسنكتفي بالنّظر في علمين، هما الرّياضيات والفيزياء لأهمّيتهما ودورهما في تطوير سائر العلوم الحديثة.

أ ـ الرّياضيات

استمرّ النّظرُ إلى الهندسة الإقليديّة وإلى نتائجها، طيلة ألفَي عام، على أنّها صادقة صدقاً مطلقاً، وأنّها الهندسة الوحيدة الممكنة. وظلّت أسس البرهان الرّياضيّ الإقليديّ (البديهيات والمسلّمات والتّعريفات) بعيدة عن النّقد والمساءلة إلى أن عرفت الرّياضيات في القرن الثّامن عشر ما سمّي بـ «أزمة أسس الرياضيات»، وكانت أولى محاولات الخروج من هذه الأزمة الأبحاث التي قام بها بعض العلماء، ومن بينهم: العالم الإيطالي جيرولامو ساكّيري (G. Sacchere) (ت. ١٧٣٣)، والألماني كارل غاوس (K. Gauss) (ت. ١٨٥٥)، والمجري يانوش بويايه (J. Bolyai) (ت. ١٨٦٠) وغيرهم.

---

(٦) Gaston Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 28.



لم تجد هذه الأزمة طريقها إلى الحلّ إلّا حين أراد العالم الروسي نيكولاي لوباتشفسكي (N. Lobatchewesky) (ت.١٨٥٦) أن يبرهن على مسلّمة التّوازي الإقليديّة (مفادها أنّه من نقطة خارج خطّ مستقيم لا يمرّ إلّا مستقيم وحيد يوازيه)، وذلك عن طريق البرهان بالخلف الذي يقوم على عكس افتراض القضيّة؛ فإذا أدّى الاستدلال إلى تناقض دلّ ذلك على صدق القضيّة الأصلية؛ فافترض لوباتشفسكي أنّه من نقطة خارج مستقيم يمكن رسم عدد لامتناهٍ من الخطوط الموازية لذلك المستقيم، لا خطّ واحد كما قال إقليدس، وفعلاً فقد انتهى إلى هذه الإمكانية على سطح مقعّر، كما توصّل إلى نتائج أخرى دون أن يوقعه ذلك في التّناقض، ومنها: أن زوايا المثلّث تساوي أقل من ١٨٠° (أي١٣٥°)، وأنّ أقرب مسافة بين نقطتين ليس الخطّ المستقيم بل الخطّ المنحني... إلخ. وافترض معاصره الألماني برنهارد ريمان (B. Riemann) (ت. ١٨٦٦) نسقاً هندسياً غير إقليديّ آخر مختلفاً عن هندسة إقليدس وهندسة لوباتشفسكي أيضاً. فقد انطلق من افتراض سطح كرويّ، وتوصّل إلى نتائج مغايرة تماماً(٧).

وجّهت هذه الهندسات اللاإقليدية ضربة لليقين المطلق، ولنتائج البرهان الاستنتاجيّ في الرّياضيات، وتغيّرت نظرة الرّياضيين إلى المبادئ التي شيّدوا عليها أنساقهم، كما تبنّوا منهجاً جديداً هو المنهج الفرضيّ الاستنباطي(٨).

ب ـ الفيزياء

بدأت أزمةَ علم الفيزياء أواخر القرن التّاسع عشر، أي بعد أزمة الرّياضيات بقرن كامل، وإن كانت جذورها تعود إلى أواخر القرن السّابع عشر. وهي أزمة مهّدت لانبثاق نظريّة النسبيّة كما سنرى. ويمكن إجمال مظاهرها على النحو الآتي: (١) **انتقاد فلاسفة الطّبيعة**، وفي مقدّمهم الفيلسوف والرّياضي والفيزيائيّ الألماني غوتفرد ولهلم لايبنتز (Gottfreid Wilhelm Leibnitz) (ت.١٧١٦)، احتفاظ نيوتن بصيغة محدثة للمفهوم الكلاسيكيّ عن الفضاء المطلق. ولاحظوا أنّ الحركات المطلقة ليس لها أي وظيفة في مذهبه. (٢) **عجز قوانين نيوتن** عن إثبات حركة عبر الأثير من طريق قياسات الانحراف وبخاصّة بعد قبول النّظريّة الموجيّة للضّوء بعد عام ١٨١٥ تقريباً حتى صارت هذه المشكلة محلّ اعتراف بها في الأوساط العلميّة. ج ـ **فشل الفيزيائيّ البريطانيّ** جيمس كلارك ماكسويل (J.C. Maxwell) (ت. ١٨٧٩)، وهو من أتباع نيوتن، في التّطبيق العمليّ لنظريّة الضّوء الكهرومغناطيسيّة لتفسير مشكلات الحركة وعلاقتها بالأثير.

---

(٧) يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبليّة، عالم المعرفة؛ العدد ٢٦٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠)، ص ٢١٦.

(٨) المصدر نفسه، الفصل الرابع، فقرة «الرياضيات في ركاب الثورة» ص ٢٠٣ ـ ٢١٦. للتوسّع في مبحث إبيستيمولوجيا الرّياضيات والثّورة التي شهدتها. انظر: سالم يفوت وعبد السلام بنعبد العالي. درس الإبستيمولوجيا (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠١)، الفصل الثاني، «إبستيمولوجيا الرياضة»، ص ٨٣ ـ ١٤٢.



ظلّت أزمة الفيزياء على حالها إلى أن أعلن ماكس بلانك (M. Plank) (ت.١٩٤٧) عن فرضيّة الكوانتم (Quantum)، وهي كلمة لاتينية تعني كمّيّة أو وجبة. وتنصّ هذه الفرضيّة على أنّ الأجسام تكتسب الطاقة أو تعطيها، لا باستمرار كسيل متّصل، بل على كموم، وكمّ الضوء أو الكما بمنزلة قطاع ضئيل للغاية من الطّاقة، وإدراكه ليس أسهل من إدراك الذّرّة، ويؤلف الوحدة الأوّليّة للضّوء كما تؤلّف الذّرّة الوحدة الأوّليّة للمادّة. قلبت هذه الحقيقة العلميّة الجديدة قوانين فيزياء نيوتن كلّيّاً؛ فقد توصّل بلانك إلى قناعة عميقة تتمثّل بضرورة التخلّي عن القانون الذي يعتبر أنّ تبادل المادة والإشعاع يحصل بكيفية متّصلة، ووصل إلى الإيمان بأن هذا التبادل يحصل بصورة منفصلة ومتقطّعة، وقد حدّ بلانك بهذا الإنجاز من نظريّة ماكسويل الكهروقياسية[٩].

في سنة ١٩١٦ جمع نيلز بور بين نموذج الذرّة عند رذرفورد (E. Rutherford) (ت. ١٩٣٧) وكمّ الطّاقة عند بلانك. فوحّد بذلك بين الذّرّة والإشعاع، أي بين المادّة والضّوء. وبعد خمس سنوات فقط طبّق أينشتاين (A. Einstein) (ت. ١٩٥٥) نظريّة بلانك في دراسة التّأثير الكهروضوئيّ، فتوصّل إلى النتيجة الآتية: حين تصطدم حزمة ضوئيّة فوق بنفسجيّة مع سطح معدني، تنطلق من هذا السّطح إلكترونات، وهذا يقتضي وجوباً وجود حبيبات للطّاقة وجسيمات للضّوء، بعد أن كان علماء القرن التاسع عشر يستبعدون التّفسير الجسيميّ للضّوء[١٠]. كانت هذه الاكتشافات وراء ميلاد الميكانيكا الموجيّة على يد رائدها الفيزيائيّ الفرنسي لويس دي بروي (Louis Victor de Broglie) تلميذ أينشتاين وصديقه (ت. ١٩٨٧)، إذ أعلن عام ١٩١٧ بأن طبيعة الضّوء مزدوجة: موجيّة كما قال بذلك ماكسويل، وجسيميّة كما قال بذلك نيلز بور وأينشتاين. وكان لتطوير الميكانيكا الموجيّة على يدي النمسويّ إرفين شرودنغر (I. Shrodinger) (ت. ١٩٦١) تأثير في قول العلماء باللاحتمية في دراسة الظواهر الفيزيائية. ورأوا ضرورة الاستعانة بحساب الاحتمالات لفهم هذه الظّواهر ومنهم فيرنر هيزنبرغ (W.Heisenberg) (ت. ١٩٧٦) الذي قال باستحالة تحديد موضع الإلكترون وسرعته تحديداً دقيقاً. وهو ما شرّع الاعتقاد بفكرة اللايقين أو اللاحتمية[١١]. وهي فكرة تنفي الفيزياء الحتميّة كما نفت الهندساتُ اللاإقليديةُ الهندسةَ الإقليديّة من قبلُ.

قد يبدو هذا العرض السّريع للثّورات التي شهدتها الرّياضيات والفيزياء نافلاً، لولا أنّ النّظريّات الفلسفيّة الجديدة إنّما تنشأ مواكبة للانقلابات العظمى والكشوفات العلميّة المتسارعة كما سنرى، فضلاً عن كوننا تقصّدنا من وراء ذلك التمهيدَ إلى أسئلة تقودنا إلى صلب إشكاليّة القطيعة التي جعلنا عليها مدار هذا البحث. فقد تساءل الإيبيستيمولوجيون ومؤرّخو العلم أمام تلك التّطوّرات التي حدثت في ميدان العلوم: ما هي القيم الإيبيستيمولوجيّة التي أفرزت تلك الثّورات؟ وما طبيعة التّقدّم العلميّ: هل يتمّ بصفة تراكميّة اتّصالية، أي بوصف المعرفة العلمية خطّاً صاعداً متّصلاً؟ أم

(٩) يفوت وبنعبد العالي، درس الإبستيمولوجيا، ص ١٨٦ ـ ٢٠٦.
(١٠) الخولي، المصدر نفسه، ص ١٧٣ وما بعدها.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٩٠.



بصفة ثوريّة، أي عبر سلسلة تحوّلات عميقة وجذريّة ينفصل فيها الحديثُ عن القديم وينقطع عنه؟ لا شكّ في أنّ هذه الأسئلة تنقلنا ضرورة إلى استكشاف النّظريّات التي طرحها المشتغلون بتاريخ العلوم ونظريّة المعرفة والإيبيستمولوجيّون... إلخ، أي إلى المناخ الفلسفيّ الذي ظهر فيه التيّار القائل بالقطيعة في تطوّر العلوم، وهو التيّار الذي يعنينا في هذا البحث.

٢ ـ المناخ الفلسفيّ

استجابةً للتحوّلات الجذريّة التي عرفتها مجالات العلوم المختلفة، ومحاولةً للإجابة عن الأسئلة السّابقة التي فرضتها العلوم على فلاسفة العلم، ظهرت نظريّات متباينة في أسسها وتصوّراتها ورهاناتها، فتعدّدت مواقفها من كيفيّة تقدّم العلم، و«يعطينا بوليكاروف أربعة آراء تجمل ردود فلاسفة العلم»، وهي:

أ ـ الموقف الحياديّ السّلبيّ

يرى تيّار متطرّف من الوضعيّين المنطقيّين أنّ الاكتشافات والاختراعات تتوالى في غير اطّراد عامّ، وبسبب ذلك لا يمكن تفسير طبيعة التّقدّم العلميّ، بل يمكن فقط رصدُه ووصفُه عند وقوعه. ويعتبر هذا الموقف بمثابة امتناعٍ عن التّصويت، وإعراضٍ عن بناء تصوّر لفلسفة تقدّم العلوم.

ب ـ الموقف الاتّصاليّ التّراكميّ

ينظر التيّار الثّاني إلى التّقدّم العلميّ على أنّه خط صاعد متّصل، إذ هي عملية تراكميّة متّصلة تقوم فيها عمليّات الملاحظة والتّجريب بتنقيح الفروض أو تعديلها، فتضاف إلى معارفنا السّابقة معارف جديدة تتلافى عيوب الأولى. والتقدّم العلميّ ـ بوصفه كذلك ـ أحداثٌ متعاقبة يمكن فقط وصفُها وتبريرُها. ويمثّل هذا التيّارَ الاستقرائيّون جميعاً ومؤرّخو العلم الكلاسيكيّون أمثال جورج سارتون وكارل بيرسون، كما أخذ به أيضاً إرنست ماخ وبيير دوهيم، وبخاصّة فلاسفة الوضعيّة المنطقيّة الذين ورثوا التّيّار التّجريبيّ الاستقرائيّ الذي يعتبر شديد الاتّساق مع العلم الكلاسيكيّ النّيوتنيّ. أمّا الوضعيّة المنطقيّة التي سيطرت على المشهد الفلسفيّ في النّصف الأوّل من القرن العشرين فقد نشأت بالتّزامن مع مبدأ هيزنبرغ وثورة الكوانتم الثّانية، وعايش فلاسفتُها فورة التّقدم العلميّ وأحد انقلاباته العظام.

ج ـ الموقف الانفصاليّ الثوريّ

يرى روّاد هذه المدرسة أنّ تقدّم العلم يتمّ عبر سلسلة من التحوّلات أو الثّورات التي تحدث أحياناً دون روابط داخليّة، وعبر انفصالات جذريّة وقطائع بين ماضي العلم وحاضره. وتوصف هذه النظريّة الثّوريّة بأنّها الأحدث زمنيّاً، والأكثر راديكاليّة من النّاحية الإيبيستيمولوجيّة، على تفاوتٍ



بين أعلامها في حدود القطيعة ونوعها، واختلافٍ في الرّؤية والأسس الفلسفيّة. ومن أولئك الأعلام نذكر: غاستون باشلار (ت. ١٩٦٢) وإمري لاكاتوش (ت. ١٩٧٤) وبول فيرابند (ت. ١٩٧٤) وجورج كونغليم (ت. ١٩٩٥) وتوماس كون (ت. ١٩٩٦)... إلخ.

د ـ الموقف الجدليّ

يجمع أصحاب هذا الموقف بين المذهبين السّابقين: التّراكمي/الاتّصالي والانقطاعيّ/الانفصاليّ، إذ يؤدّي التّقدّم الكمّيّ التّدريجيّ (أي التّراكمي)، وفق هذا التصوّر، إلى قفزات كيفيّة (أو ثوريّة) سرعان ما تتحوّل بدورها إلى نقطة انطلاق لتراكم كمّيّ جديد، يؤدّي عند نقطة معيّنة إلى قفزة كيفيّة. وهكذا تتابع الحلقات وفقاً لقانون «الكمّ والكيف» الجدليّ ...أمّا روّاد هذا الموقف فهم أصحاب التّصوّر الجدليّ الدّيالكتيكيّ: هيغل وماركس وإنجلز ومن تابعهم في هذا التصوّر[١٢].

إنّ ما يعنينا من المواقف الأربعة السّابقة في هذا المقام، ويستحقّ توقّفنا عنده هما: الموقفان الثّاني والثّالث، أي الموقف الاتّصالي التّراكمي والموقف الانفصاليّ الثّوري. وذلك للأسباب الآتية:

ـ أوّلاً، لأنّهما مرتبطان مباشرة بموضوع دراستنا.

ـ ثانياً، لأنّهما يمثّلان التيّارين الأكثر حداثة، إذ نشآ في القرن العشرين متأثّرين بالثّورات العلميّة التي شهدها، ومثّل كلٌّ منهما استجابة للتطوّرات العلميّة التي حدثت.

ـ ثالثاً، لأنّ السّجال الأساسيّ في تاريخ العلوم قد تركّز بينهما. وقد بيّنت مانويل ماريا كاريّو (Manuel Maria Carrillo) أنّه لا يمكن فهم فلسفة العلوم منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم دون مراعاة التّعارض القائم بين أنصار الاستقراء (Induction): (جون ستيوارت ميل (J.S. Mill) وماخ/همبل (C. Hempel)... إلخ؛ وأعدائه بوبر وويويل (Whewell) وكامبل (Cambell) (ت. ١٩٣٨)... إلخ)[١٣].

ـ رابعاً، لأنّ الموقف الأوّل سلبيّ لا يتّخذ أيّ موقف، أمّا الموقف الرّابع فجدليّ يتضمّن الموقفين الثّاني والثّالث كما أسلفنا.

وبناء على ما تقدّم فقد اخترنا، لتحليل الموقف الاتّصالي التّراكمي، أن يكون ذلك عبر تفحّص منطلقات الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة ومنهجها بوصفها وارثة الفلسفة التّجريبيّة والمنهج الاستقرائيّ في القرن العشرين، على أن يكون ذلك مقدّمة نلج بها إلى الموقف الانفصاليّ الثّوريّ الذي نظّر للقطيعة في تطوّر المعارف العلميّة.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٠ و٣٨٦.

(١٣) Manuel Maria Carrillo, «La Philosophie des sciences de Bacon à Feyerabend,» dans: Jacques Bouveresse [et al.], *La Philosophie anglo-saxone*, sous la direction de Michel Meyer (Paris: Presses universitaires de France, 1994), p. 494.

نقلاً عن: عثمان عيّه، «بنية المعرفة العلمية عند غاستون باشلار،» إشراف لخضر مذبوح (رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة ـ الجزائر، ٢٠٠٨)، ص ١٩.



ثانياً: طبيعة التّقدم العلميّ: التّراكم والقطيعة في مجال العلوم

١ ـ نظريّة التّراكم: الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة أنموذجاً

تمثّل الوضعيّة المنطقيّة، كما أسلفنا، أحد الموقفين الشّهيرين من إشكالية تقدّم العلوم: التّقدّم التّراكميّ والتقدّم الثّوريّ الانقطاعيّ، وقد تبنّت هذه المدرسة الفلسفيّة الموقف الأوّل كما هو معروف. فما هي المسوّغات النّظريّة والمنهجيّة التي قادت منظّريها إلى القول بالتقدّم التّراكمي؟ وهل من غايات دفعتها إلى هذا الموقف؟ وكيف استجابت للثّورة العلميّة الحديثة؟ وكيف تُكتسب المعارف العلميّة عندها؟

لا جدال في أنّ الوضعيّة المنطقيّة قد نشأت متزامنة مع مبدأ هيزنبرغ وثورة الكوانتم الثّانية كما أشارت إلى ذلك الباحثة المصريّة يمنى طريف، وقد عايش فلاسفتها الانقلابات العظمى للعلوم وما تمخّضت عنه من اكتشافات متسارعة. ولا جدال كذلك في أنّ جذورها تمتدّ إلى الفلسفة التّجريبيّة الاستقرائية (فرنسيس بيكون (F. Bacon) (ت. ١٦٢٦)، وجون لوك (J. Locke) (ت. ١٧٠٤)، وإسحاق نيوتن (ت. ١٧٢٧)، وجورج بركلي (G. Berkley) (ت. ١٧٥٣)، وديفيد هيوم (D. Hume) (ت. ١٧٧٦) وستيوارت ميل (ت. ١٨٧٣) وغيرهم...) حتّى تهيّأت السّاحة الفكريّة لظهور الفلسفة الوضعيّة أوغست كونت (ت.١٨٥٧)) التي تأثّرت بما تحقّق في العلوم الدّقيقة، فدعا كونت إلى فيزياء اجتماعيّة تدرس المجتمع بمناهج العلم الحديث، إذ على المعرفة التي تريد أن تكون علميّة أن تستلهم نموذج العلم الوضعيّ الاستقرائيّ معتبراً كلّ معرفة لا تنطلق ممّا لا يتحقّق تجريبيّاً إنّما هي معرفة لاغية. وهكذا استبعد كونت كلّ استنتاج فلسفيّ أو ميتافيزيقيّ. وقد انطلق كونت في هذه الآراء من تصوّر تاريخيّ لمراحل المعرفة التي مرّت بها البشريّة، وهي في رأيه ثلاث: المرحلة اللاهوتيّة والمرحلة الميتافيزيقيّة والمرحلة الوضعيّة أو العلميّة[١٤].

أمّا الرّافد الثّالث الذي استلهمت منه الوضعيّة المنطقيّة أهمّ توجّهاتها، وقادتها إلى القول بالتّراكم في تقدّم العلوم، فهو الفلسفة التّحليليّة التي دشّنها لودفيغ جوهان فتغنشتاين (L.J. Wittgenstein) (ت. ١٩٥١). فقد حصر فتغنشتاين وظيفة اللغة في التّعبير عن وقائع العالم. أمّا قواعدها القبليّة فتمثّل المنطق. وهي فكرة تعود أصولها إلى فريغه (Frege) (ت. ١٩٢٥) وراسل (B. Russel). وقد حكم فتغنشتاين على القضايا الجماليّة والأخلاقيّة المتعلّقة بالكون بالخلوّ من المعنى في مقابل القضايا التّحليليّة كقضايا الرّياضيات وقضايا المنطق، والقضايا المركّبة التّجريبيّة مثل قضايا العلوم التي تصوّر الواقع ويمكن الحكم عليها بالصّدق أو بالكذب، وما على الفلسفة إن أرادت الاستمرار إلّا أن تهتمّ بالتّوضيح المنطقي للقضايا التّجريبيّة عن طريق التّحليل اللغويّ

---

(١٤) الخولي. المصدر نفسه، ص ٣١، ٩٤، ١٠٧ و٣٨٠. انظر أيضاً: يفوت وبنعبد العالي. درس الإبستيمولوجيا، ص ٣١ وما بعدها.



وذلك لكشف شراكها وألاعيبها[١٥]. ويعود هذا التقسيم ذاته إلى أحد أعلام التحليل الذين أثّروا في الوضعيّة المنطقيّة كما تأثّر به فتغنشتاين نفسه. ونعني به الفيلسوف والمنطقيّ وعالم الفيزياء والرّياضيات الألماني رودولف كارناب (R. Carnap) (ت. ١٩٧٠)[١٦]. وإذا كان التيّار التّجريبيّ المنطقيّ الذي مثّلته الفلسفة التّحليليّة لفتغنشتاين قد كرّس منطق تبرير ما هو كائن من الحقائق العلميّة وتسويغها وأهمل البحث عن الجديد، وعن منطق الكشف والتقدّم[١٧]، فإنّ الإصطلاحيّة والأداتيّة (الوضعيّة التّجريبيّة) التي مثّلها أرنست ماخ (ت. ١٩١٦) وهنري بوانكريه (ت. ١٩١٢) وبخاصّة رائدها بيير دوهيم (ت. ١٩١٦) قد تميّزت بموقف مخالف. فقد انشغل دوهيم مثلاً بتاريخ العلم وأولى إشكاليّة تقدّمه أهمّيّة خاصّة. وانتهى بحثه إلى «أنّ العلم الحديث تطور عادي ونتيجة طبيعيّة للعلم في عصر النّهضة، فلا قطائع ولا انفصالات في تاريخ العلم»[١٨]. وكان غرض دوهيم، وهو كاثوليكيّ متعصّب، أن يعيد الاعتبار إلى المرحلة الكاثوليكيّة من التّاريخ الأوروبيّ (العصور الوسطى) بعد أن بالغ فلاسفة عصر التّنوير بعلمانيّتهم المتطرّفة في وصفها بالانحطاط والجمود[١٩]. فكيف نشأت الوضعيّة المنطقيّة؟ وما هي المقدّمات التي أسلمتها إلى القول بالتّراكم والاستمرار في تقدّم العلوم؟

تكوّنت الوضعيّة المنطقيّة أو الوضعيّة الجديدة من توحيد جماعتين هما: «جمعيّة الفلسفة التّجريبية» التي كانت تنشط في برلين بزعامة هاينز راينشنباخ (H. Reinchenbach) (ت. ١٩٥٣)، وجمعيّة «حلقة فيينا» التي كان يشرف عليها الفيزيائيّ موريس شليك (M. Schlik) (ت. ١٩٣٦)، والذي كان يشغل كرسيّ الفلسفة والعلوم الاستقرائيّة بجامعة فيينا، وهو منصب خلف فيه ماخ. وتولّاه بعدهما كارناب سنة ١٩٢٦. وتمّ الاتّحاد في المؤتمر الرّابع للفلسفة المنعقد بأكسفورد سنة ١٩٢٩. وانبثق عنه بيان عرف بإعلان «حلقة فيينا». أمّا ما يجمع بين هؤلاء العلماء والفلاسفة المناطقة، رغم اختلاف منطلقاتهم وتنوّع آرائهم، فهو ضرورة تقديم فهم علميّ للعالم معتبرين العلمَ نشاطاً وحيداً للعقل، والقيامَ بتحليلات منطقيّة لعمل العلماء مهمّة يتيمة للفلسفة[٢٠]. وقد تدرّج فلاسفة الوضعيّة المنطقيّة في ترتيب مسلّمات بحثهم على نحو أدّى بهم إلى القول بنظريّة التّراكم والاتّصال. بل وهاجموا الوعي التّاريخي وشنّوا حرباً على التّاريخيّة، ويمكن إجمال تلك المسلّمات في الآتي: ـ الانطلاق من الوقائع والملاحظات؛ ـ اعتماد الاستقراء للوصول إلى

---

(١٥) نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٦٤ وما بعدها.

(١٦) للتوسّع انظر: سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ص ١٢٤.

(١٧) الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبليّة، ص ٣٢٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.

(٢٠) لمزيد من التوسّع، انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير معن زيادة، ٣ مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨)، مج ٢: المدارس والاتجاهات والتيّارات، القسم الثاني. فصل: ماهر عبد القادر محمد، «الوضعية المنطقيّة»، ص ١٥٥٢ ـ ١٥٦٨. انظر أيضاً: يفوت وبنعبد العالي، درس الإبستيمولوجيا، ص ٤٥ وما بعدها.



اكتساب المعرفة واكتشاف نظريّات علمية جديدة؛ ـ الاستناد إلى الخبرة المباشرة أساساً للمعرفة العلميّة الموثوق بها، وإلى معيار التحقّق في الحكم عليها بالعلميّة أو اللاعلميّة؛ ـ الاكتفاء بالتّحليل المنطقيّ للمعرفة عامّة والمعرفة العلميّة منها على وجه التّخصيص؛ ـ الوقوف بالتّحليل المنطقيّ ودراسة العلم ونظريّاته عند ما هو متحصّل منها في الحاضر قصد تبريره، وإهمال تاريخ العلم لعدم جدواه[٢١]. وهو ما أجمله شوقي جلال في مقدّمته لكتاب توماس كون بقوله: «اعتاد فلاسفة التجريبية المنطقية النظر إلى تاريخ العلم باعتباره أساساً مسجلاً لعمليات إزاحة تدريجية للخرافة والهوى وغير ذلك من معوقات التقدم. وتتمثل عمليات الإزاحة في إضافات متزايدة باطراد وتوليف للمعارف لتندرج كل فئة من المعارف العلمية الجديدة في إطار المبحث العلمي الخاص بها... وهذا هو التفسير المألوف لتاريخ العلم، والذي أطلق عليه توماس كون وغيره «مفهوم التطور عن طريق التراكم»[٢٢].

وقد لاحظت الباحثة المصريّة يمنى طريف أنّ ما رسّخ الاعتقاد بتراكميّة العلم في الفكر الوضعيّ هو اعتباره العلم متألّفاً من تعميمات تجريبيّة يتطوّر العلم بموجبها بصورة تصاعديّة من الوقائع الجزئيّة إلى التّعميمات طبقاً لما يقتضيه المنهج الاستقرائيّ المشروط بدوره، للتّسليم بصحّته، بمبدأ التّحقّق، وعلى هذا النّحو يصبح العلم عبارة عن مجموعة من القوانين العامّة تمدّ فيها النّجاحاتُ الجديدةُ النّجاحاتِ القديمةَ في خطّ من النموّ التّصاعديّ المتّصل. ففي الفيزياء مثلاً، بوصفها نموذجَ العلم، ترتقي متّجهة من النّظريّات العلميّة الأقلّ عموميّة إلى النّظريّات الأكثر عموميّة في إطار الوفاء للنّزعة الاستقرائيّة، و«هذه الرؤية هي ما جعل الوضعية المنطقية تشتهر بأنّها صاحبة المنظور التراكمي في العلم، والذي يدافع عن أن العلم يسير سيراً تراكميّاً يحكمه منطق تبرير القوانين القائمة وإظهار نجاحها ونجاعتها في التعامل مع إشكاليات العلم»[٢٣]. وهكذا أصبح التّحليل المنطقيّ يتعامل مع النّظريّات العلميّة بصفة استاتيكيّة، فيحلّل عبارة معيّنة من نسق يفترض أنّه محدّد سلفاً، أو يعرّف مصطلحاً ما، أو يدرس منطوقاً معيّناً لنظريّة علميّة... إلخ، وهو ما أدّى إلى تكريس منطق التّبرير والتّسويغ والإعراض عن منطق الكشف والتّقدّم، فكان لا بدّ من أن يتبلور ردّ فعل مخالف لهذا التّطرّف يستبدل منطق الكشف بمنطق التبرير مصوّباً الأنظار إلى دراسة تلك اللحظة: لحظة الكشف، وكيفيّة ميلاد الجديد في العلم.

٢ ـ نظريّة القطيعة: تيّار ما بعد الوضعيّة المنطقيّة أنموذجاً

قاد فلاسفة العلم المحدثون في النّصف الثّاني من القرن العشرين، ثورة نقديّة على الفلسفة الوضعيّة المنطقيّة، وأثمرت في الثّلث الأخير منه. وشكّلوا ما بات يعرف بـ «تيّار ما بعد الوضعيّة

---

(٢١) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر عبد القادر (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٠ وما بعدها.

(٢٢) انظر مقدّمة شوقي جلال لكتاب: كون، بنية الثورات العلمية، ص ١١.

(٢٣) الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبليّة، ص ٣٢٧.



المنطقيّة» رغم اختلافاتِهم الشّديدة وتباينِ منطلقاتِهم ومناهجِهم ورهاناتِهم. وأبرزُ روّاد هذا التيّار: ألكسندر كويريه (A. Koyre) (ت. ١٩٦٤) الذي حاول تطبيق مفهوم الثّورة كأداة لتفسير نشأة العلم الحديث وطاقته التقدّميّة، وذلك في كتابه: **دراسات عن غاليليو** (١٩٣٩)، والمؤرّخ والفيلسوف البريطاني هربرت بترفيلد (H. Buterfeild) (ت. ١٩٧٩) الذي بشّر كذلك بالتّفسير الثّوري لطبيعة التقدّم العلميّ في كتابه **أصول العلم الحديث ١٣٠٠ ـ ١٨٠٠** (١٩٤٧)، والفرنسي غاستون باشلار (G. Bachelard) (ت. ١٩٦٢) منظّر العقلانيّة التّجريبيّة (أو التّطبيقيّة)، والمجريّ الإنكليزي إمري لاكاتوش (Imre Lakatos) (ت. ١٩٧٤) صاحب نظريّة برامج البحث العلميّ، والفيلسوف النّمسوي البريطانيّ كارل بوبر (ت. ١٩٩٤) صاحب نظريّة العقلانيّة النّقديّة (التّكذيب/التفنيد)، والنمسويّ بول فيرابند (P. Feyrabend) (ت. ١٩٩٤) مدشّن تيّار الفوضويّة المنهجيّة، والأمريكي توماس كون (T. Kuhn) (ت. ١٩٩٦) رائد اتّجاه التّاريخ الموجّه الذي ربط بين تاريخ العلم وفلسفته عبر الميتودولوجيا، والطّبيب ومؤرّخ العلوم الفرنسي جورج كونغليم (G. Canguilhem) (ت. ١٩٩٥) الذي خلف غاستون باشلار في إدارة معهد تاريخ العلم والتّقنية وفي دعوته الشّهيرة للقطيعة في تاريخ العلوم من خلال رفض ما يسمّيه بـ«فيروس السّلف المبشّر»... إلخ[٢٤].

للتّعرّف تفصيلاً إلى بعض إشكاليّات نظريّة القطيعة، والوقوف على المقدّمات والمناهج التي توخّاها القائلون بها وصولاً إلى تصوّراتهم طبيعة القطيعة، يحسن بنا اختيار بعض النّماذج التي أثّرت في تاريخ العلم وفلسفته، واعْتُبِرَ أصحابُها روّاداً مؤسّسين في بعض المسائل الحاسمة من مسائل مفهوم القطيعة، أو مطوّرين لبعض جوانبها. وقد وقع اختيارنا على كارل بوبر، وغاستون باشلار، وتوماس كون، وبول فيرابند، إذ الأوّل والثّاني مؤسّسان والثّالث والرّابع ممّن تقدّموا بمفهوم القطيعة إلى حدودها القصوى مستفيدين ممّن سبقهم من الرّوّاد. ولعلّ ما يبرّر اختيارنا أيضاً انتماءُ هؤلاء العلماء (والفلاسفة) إلى المجالات التداوليّة الكبرى التي صنعت الحضارة العالميّة الحديثة، وما تزال، وهي: المجال التّداوليّ الجرماني (فيرابند/بوبر)، والمجال التّداوليّ الأنغلوسكسوني (كون/بوبر) والمجال التّداولي الفرنكوفوني (باشلار).

أ ـ القطيعة عند كارل بوبر: التّكذيب المستمرّ

(١) **من منطق التبرير إلى منطق الكشف:** استغرق الرّدّ على أطروحات فلاسفة المعرفة التجريبيّة عموماً والوضعيّة، وفلسفة التّحليل، والوضعيّة المنطقيّة بصفة خاصّة قسماً مهمّاً من فلسفة بوبر، قبل أن يقدّم تصوّره الجديد لنظريّة المعرفة وفلسفة العلوم وتاريخِها. وهو تصوّر لم يكتف بنقض الأطروحات السّابقة بل غيّر الإشكاليّة نفسها، فقد «لاحظ بوبر أن كل فلاسفة العلم منذ ستيوارت

---

(٢٤) المصدر نفسه، الفصل السابع: «فلسفة العلم والوعي بتاريخ العلم»، ص ٣٧٧ ـ ٤٤٣، وخاصة بداية ص ٣٨٨. انظر أيضاً: السيد نفادي، «اتجاهات جديدة في فلسفة العلم،» عالم الفكر (الكويت)، السنة ٢٥، العدد ٢ (تشرين الأول/أكتوبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٩٦. وما بعدها.



ميل، بل كل فلاسفة المعرفة التجريبيّة منذ ديفيد هيوم حتى ماخ والوضعيّين والأداتيّين على السّواء ينظرون إلى المعرفة العلميّة بوصفها حقائق مثبتة مؤسّسة فينشغلون بتبريرها. وصمّم بوبر على إحراز الخطوة الأبعد، وأكّد أنّه ـ على عكسهم جميعاً ـ لا يعنى البتّة بتبرير المعرفة العلميّة أو حدود صدقها وصحّتها، «بل يعنى فقط بمشكلة نمو المعرفة وكيفية تقدمها، فيصوِّب الأنظار إلى منطق الكشف العلمي واللحظة الدراماتيكية الكبرى المتمخضة عن الجديد»[٢٥]. ولئن اعتبرت فلسفة التّحليل والفلسفة المنطقيّة الوضعيّة المشكلات الفلسفيّة والميتافيزيقيا مجرّد لغو خال من المعنى لأنّها لا تستجيب لمعيار التحقّق التّجريبيّ (حتّى إنّ فتغنشتاين شبّه الميتافيزيقيّين بالفراشة التي دخلت زجاجة وضلّت طريق الخروج فظلّت «تزنّ»، وأن التّحليل اللغوي (والتّحليل المنطقي بالنّسبة إلى الوضعيّة المنطقيّة) هو وحده القادر على أن يوضّح لهم طريق الخروج لينتهي «الزنّ»)، فإنّ بوبر قد بيّن عبر أمثلة كثيرة أنّه، باستثناء بعض القضايا الميتافيزيقيّة التي يمكن أن نعدّها فعلاً لغواً وعائقاً في طريق تقدّم العلم، فإنّ كثيراً من الأفكار الميتافيزيقيّة ساعدت على تقدّم العلم، بل وكانت ضروريّة له. وأوحت بصورة مباشرة بنظريّات علميّة ومنها: مركزيّة الشّمس، وفرْض الذّرّة ذاته الذي طرحه ديمقريطس في القرن ٥ ق.م، وظلّ غير قابل للاختبار التجريبيّ حتّى سنة ١٩٠٥، أي أقرب إلى الميتافيزيقيا ولذلك رفضه هلمهولتز وماخ ودوهيم. ويردّ على فتغنشتاين بأنّه هو الذي دخل الزّجاجة وراح «يزنّ»، لأنه نسي أنّ اللغة مجرّد وسيلة للتّعبير، وأنّه لا ينبغي أن نمضي العمر في تلميع النّظّارات اللغويّة كي نحظى برؤية واضحة للعالم، وشبّهه بالنّجّار الذي أمضى عمره في شحذ أدواته وصقلها دون أن يصنع بها شيئاً مفيداً[٢٦].

(٢) من الملاحظة إلى النّظريّة: أمّا المهمّة الأساس التي كرّس لها بوبر جهده الأكبر فهي النّظر في ما إذا كانت المعرفة العلميّة تتأسّس على النّظريّة أم على الملاحظة والتّجريب. وتشتقّ هذه القضيّة أهمّيتها من كونها الأساس الصّلب الذي سيقيم عليه بوبر موقفه في طبيعة تقدّم العلم، وهو منطق القطيعة (أو التكذيب كما يسمّيه).

انطلق بوبر في تفنيد ما يسمّيه بالدّوغما البيكونيّة (أو مشكلة بيكون) من عبارة بيكون الشّهيرة: «طهّر نفسك من الانحيازات». وهي دعوة تكرّس أولويّة الملاحظة والتّجريب وتعادي التّنظير[٢٧]. وقد رأى أنّ هذه الدّعوة مضلّلة، لأنّ العالم التّجريبيّ، في رأيه، يعمل دائماً في ضوء نظريّات ينطلق منها، حتى وإنْ كان على غير وعي بهذا في كثير من الأحوال، فضلاً عن أنّ الادّعاء بوجود ملاحظة عارية من كلّ تنظير وتأويل هو من قبيل الأوهام والميتافيزيقيا المضلّلة، إذ «لا يوجد شيء من قبيل الملاحظة الخالصة، أي ملاحظة بدون مكونات نظرية، وخصوصاً كل ملاحظة تجريبية هي تأويل

---

(٢٥) الخولي، المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٢٧) كارل بوبر، **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية**، تحرير مارك أ. نوترنو؛ ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ العدد ٢٩٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ٢٠٠٣)، ص ١١١ وما بعدها.



للوقائع في ضوء نظرية أو أخرى»(٢٨). وفي مقابل موقف التّجريبيّين والوضعيّين المتعصّب للتّجربة، يتبنّى بوبر موقفاً منفتحاً على مختلف وجوه الإبداع الإنسانيّ كالخرافات والأساطير... إلخ ويعدّها من مقدّمات العلم وأحد أنساغه المغذّية لتقدّمه. يقول بوبر ردّاً على بيكون: «أنا أقترح أن نحلّ صياغة محل تلك الصياغة البيكونية. ويمكن القول بصورة مبدئيّة إن العلم يبدأ من النظريات، من الانحيازات، من الخرافات والأساطير. والأحرى أنه يبدأ حين يحدث تحدّ لأسطورة فتنهار»(٢٩). وللنّظريّات التي أحلّها بوبر محلّ التّجربة شروط، وهي قابليّتها للتّكذيب أي قابليّتها للاختبار، وهو ما يشرّع قولَه بالقطيعة في تطوّر العلوم، أمّا تلك النّظريّات غير القابلة للاختبار أو التّكذيب، فهي، عنده ببساطة، ليست نظريّات علميّة ولكنّها غير خالية من المعنى(٣٠).

لئن دافع بوبر عن أولويّة النّظريّة على التّجربة، فإنّه قد أكّد العلاقة الجدليّة بينهما، فإذا كان دور الفكرة هو فتح طريق تقدّم العلم، فإنّ دور التّجربة هو تصويب النّظريّات في اتّجاه المسالك الصحيحة المثمرة، ونحو الكشف عن كل ما هو جديد. «ونحن إذ نقول إن النظرية وحدها وليست التجربة، إن الفكرة وحدها وليس الرصد، هي التي تدل التطور العلمي وتفتح له الطريق نحو معارف جديدة، فإننا نقول أيضاً إن التجربة تحفظنا من السير على طريق لا تثمر شيئاً وتساعدنا على ترك الخطوط غير السالكة وتشجعنا على أن نضع الكشف عن كل ما هو جديد نصب أعيننا»(٣١).

(٣) من اليقين إلى الحدس ومن الاستقراء إلى الاستنباط: انبنت فلسفة العلم بمعناها التقليديّ على مفهوم اليقين والحقيقة الثّابتة، وهو ما يبرّر القول بأنّ تطوّر العلوم يعني تراكم تلك الحقائق في سلسلة مترابطة متصاعدة، إلّا أنّ بوبر يرى أنّ النّظرة الحديثة للعلم تختلف تمام الاختلاف عن هذا التصوّر، فـ«النظرة المحدثة للعلم، هي النظرة التي ترى النظريات العلمية أساساً فرضية أو حدسية افتراضية»(٣٢). ويؤكّد في سياق آخر أنّ المعرفة المطلقة الموثوقة ليست وهماً فحسب، بل عقبة أمام الأسئلة الجريئة بما تحيط به «الحقائق» المتوصّل إليها من مهابة، وعقبة أمام تفحّص تلك الحقائق ومراجعتها. ويعتقد، في المقابل، أنّ ما يجعل من المرء عالماً حقّاً هو بحثه الدّؤوب عن الحقيقة، ونقده المستمرّ لها. يقول بوبر: «لم يكن المثل الأعلى للعلم القديم بالمعرفة المطلقة والموثوقة (epistémè) إلا وهماً [...] لقد سقطت مع سقوط وهم اليقين بما في ذلك اليقين التدريجي، إحدى أهم العقبات أمام البحث. لم يكن هذا الوهم عقبة أمام طرح الأسئلة الجريئة وحسب بل كان عقبة أمام التفحص الصارم الأمين [...] إن ما يجعل من المرء رجل علم ليس تملّكه المعرفة والحقيقة التي لا تتزعزع وإنما بحثه الدؤوب والنقاد...»(٣٣). فاليقين مسألة ذاتيّة نفسيّة تتعلّق بالثّقة الشّخصية

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٣١) بوبر، منطق الكشف العلمي، ص ٢٨٨.
(٣٢) بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، ص ١١٨.
(٣٣) بوبر، منطق الكشف العلمي، ص ٣٠٠.



والاعتقاد، ولا أساس إيبيستيمولوجياً له، وإن وجد، أي اليقين، فهو متعلّق بتجارب جزئيّة واختيارات يقوم بها الباحث[٣٤]. ومن المصادر المُوهِمَة باليقين في المعارف العلميّة خاصّيّةُ الاطّراد التي يستند إليها المنهج الاستقرائيّ، وبإبطال هذه الخاصيّة منذ هيوم بطَلَ الاعتقادُ في يقينيّة القوانين العلميّة وثبتت خاصّيتها الاحتماليّة. يقول محمود فهمي زيدان: «أما عن مبدأ اطّراد الحوادث في الطبيعة فقد اتبع المعاصرون موقف هيوم في قوله إنّ هذا المبدأ لا يمكن إقامته على أساس ملاحظة أو تجربة. فالتجربة دائماً تقوم في وقت حاضر، ولا تجربة عن المستقبل، كما لا يمكن البرهان عليه بالاستدلال. ومن ثم فالقوانين العلمية كلها احتمالية لا يقين فيها»[٣٥]. ويقول بوبر في هذا الصّدد أيضاً: إنّ قولنا كل البجع أبيض لن يكون كافياً لتأكيد صحّتها أن نلاحظ ملايين البجع بهذا اللون، إذ ما الذي يضمن ألّا تكون هناك بجعة غير بيضاء لم تصادفنا أو لم نرها بعد؟ أمّا رؤية بجعة واحدة غير بيضاء فهو أمر كافٍ لإثبات كذب القضيّة[٣٦]. هكذا إذاً، رفض بوبر مبدأ التّحقّق الذي صاغه موريس شليك، وأقرّه فتغنشتاين، معتبراً إيّاه معياراً غير ناجع لاختبار قضيّة علميّة ما، أولاً، لأنه لا يمكن الوثوق في قضيّة مهما جمعنا من ملاحظات مؤيّدة إذ تكفي حالة واحدة لدحضها. وثانياً، لأنّ هذا المبدأ لا يمكن تطبيقه على كلّ القضايا. وثالثاً، لأنّ إرجاع كل القضايا التي لا تخضع إلى هذا المبدأ إلى الميتافيزيقيا، والحكم عليها بالخلوّ من المعنى سيجعلنا نستبعد كثيراً من القضايا العلميّة الحقيقيّة. ورابعاً، لأنّه لا يجوز منطقيّاً استنتاج القضايا الكلّيّة (القوانين) من قضايا جزئيّة[٣٧].

هكذا، هاجم بوبر أسس المنهج الاستقرائيّ، واعتبره عائقاً في طريق تقدّم العلم، وبلغ من حملتِه عليه وانشغالِه بدحضه أنْ رأت الباحثةُ المصريّةُ يمنى طريف أنّه «لو أردنا تلخيص فلسفته في كلمة واحدة لكانت: ضد الاستقراء أو «اللااستقراء»»[٣٨]. ويعود رفض بوبر الاستقراء بوصفه منهجاً، واعتباره إيّاه عاجزاً عن بناء معرفة علميّة، أنّ الانتقال من الوقائع الجزئيّة إلى استنتاج قوانين عامّة، وهو ما يشكّل أساس الاستقراء، هو تعميم أساسه عادة نفسيّة. ويبدو بوبر متأثّراً في موقفه هذا بموقف عالم الفيزياء والرّياضيات الألمانيّ ماكس بورن (Max Born) (ت. ١٩٧٠) الذي رأى فيه أن الاستقراء مسألة إيمانيّة أي ميتافيزيقيّة وليست قضيّة منطقيّة[٣٩]. كما بيّن بوبر أنّ الحتميّة الكونيّة التي يستند إليها المنهج الاستقرائيّ والتي تجعلنا نعتقد أنّ حالة الكون ستكون مماثلة لما هي عليه الآن أو لما كانت عليه في الماضي، هو اعتقاد لا أساس له، رافضاً قول لابلاس (.P

---

(٣٤) يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٣٥) الموسوعة الفلسفية العربية، مج١: الإصطلاحات والمفاهيم، فصل «استقراء»، محمود فهمي زيدان، ص ٦٢. ويمكن العودة إلى: بوبر، منطق الكشف العلمي، ص ٢٧٢ وما بعدها.

(٣٦) الخولي. فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٣١، ويفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، ص ١٢٢.

(٣٨) الخولي، المصدر نفسه، ص ٣٣٣. للتوسّع في مفهوم الاستقراء وأنواعه وقضاياه، انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٣٩) كارل بوبر، الحدوس الافتراضية والتفنيدات، ترجمة عادل مصطفى (بيروت: دار النهضة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٣٠.



(Laplace (ت.١٨٢٧) بالحتميّة الكونيّة الذي رأى بموجبه أنّ حالة الكون الحاليّة نتيجة لحالته في الماضي وسبب لحالته في المستقبل، وأنّه لو أمكن للعقل في لحظة من اللحظات أن يلمّ بجميع القوى الفاعلة في الكون والمحرّكة للطّبيعة لاستطاع أن يصوغ في عبارة رياضيّة واحدة حركاتِ أكبر الأجسام وأصغرها، ولأصبح الماضي والحاضر والمستقبل حاضرين أمام عينيه[٤٠]. وهكذا انتهى بوبر إلى أنّه «من البيّن أن قاعدة الاستقراء الصحيح هذه أو التي صنعته ليست حتى ميتافيزيقيّة إنها ببساطة لا وجود لها»[٤١]. وفي مقابل رفضه المنهجَ الاستقرائيّ، تبنّى بوبر المنهج الاستنباطيّ القائم على الاستنتاج المنطقيّ أو، ببساطة، الاستنباط البرهانيّ الذي ينطلق من الكلّيّات (النّظريّات والأفكار والفروض) وصولاً إلى الجزئيّات مؤكّداً أنّ: «النظرية لا تستنتج بأي معنى من المعاني من الأدلة الأمبريقية، ليس ثمة شيء من قبيل الاستقراء السيكولوجي ولا الاستقراء المنطقي، فليس بالإمكان أن نستنتج من الأدلة الأمبريقية غير كذب النظرية، وهذا الاستدلال هو استدلال استنباطي صرف»[٤٢].وهكذا يكون بوبر قد مهّد لمفهوم القطيعة في تطوّر العلوم أو ما يسمّيه بالتّكذيب والتّفنيد.

(٤) **القطيعة: التّكذيب والتّفنيد:** يلخّص كارل بوبر رؤيته سيرورة تقدّم العلم بقوله: «يمكن إجمال نظرتي لمنهج العلم بأسره في القول إنه يتألف من هذه الخطوات الثلاث: ـ نعثر على مشكلة. ـ نحاول أن نحلها، مثلاً عن طريق اقتراح نظرية معينة. ـ نتعلم من أخطائنا، خصوصاً من الأخطاء التي تتضح أمامنا بفعل المناقشة النقدية لحلولنا الاختبارية، مناقشة تنزع إلى أن تفضي إلى مشكلات جديدة. أو بكلمات ثلاث: مشكلات ـ نظريات ـ نقد»[٤٣]. وتشرح يمنى طريف، وهي أحد أهمّ المختصّين في فلسفة كارل بوبر، هذه الخطوات المنهجيّة بقولها: «يبدأ أي موقف بمشكلة محددة لتكن (م١) لتأتي محاولة حلها (ح ح)، لكن لا بد من مناقشة أو اختبار الحل و«استبعاد الخطأ» (أأ) وإلا فلن تستمر الحياة. بعد حذف الخطأ يبرز موقف جديد، وأي موقف يحتوي على مشاكل لينتهي إلى مشكلة جديدة (م٢). هكذا نجد الصورة المنهجية لأي محاولة: (م١ ـ ح ح ـ أأ ـ م٢)»[٤٤]. وهكذا فإنّ نموّ المعرفة عموماً، والمعرفة العلميّة منها على وجه الخصوص إنّما يتوقّف «على التعلم من أخطائنا»[٤٥]. لذلك يقرّر بوبر أنّه مهما تكن نتيجة محاولة التّكذيب، فلا بد من أن يكون لها أثر إيجابيّ في العالم وأن يكون قد تعلّم منها شيئاً ما: ـ فإذا فشلت محاولة التّكذيب (الاختبار) واجتازته النّظريّة فقد عرف الباحث أنّها الأكثر ملاءمة حتى الآن. ـ وإذا نجح التّكذيب (الاختبار/النّقد) وفنّد النّظريّة، عرف الباحث لماذا أخطأ، وكان ذلك مدعاة للإلمام أكثر بالمشكلة. ـ وإذا فشلت النظريّة

---

(٤٠) يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، ص ١٣٤.
(٤١) بوبر، الحدوس الافتراضية والتفنيدات، ص ٣١.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٤٣) بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، ص ١٣٠.
(٤٤) الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبليّة، ص ٣٤٦.
(٤٥) بوبر، أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية، ص ١٢١.



في حلّ المشكلة المطروحة للبحث، ونجحت في حلّ مشكلة بديلة فقد يعطي ذلك دفعة تقدّميّة أكثر ممّا لو حلّت المشكلة الأصليّة. ـ فإذا لم تُحلِّ المشكلةُ الأصليّةُ ولا أيُّ مشكلة بديلة فإنه ينبغي على العالم الاهتمام، رغم ذلك بالتّكذيب، لأنّ اكتشاف كذب نظريّة يعني اكتشاف صدق نقيضها، وإن كان نفي النظريّة التّفسيريّة في ذاته، لا يمثّل نظريّة تفسيريّة[٤٦].

هكذا خلص بوبر إلى تأكيد أطروحته الأساسيّة، وهي تقدّم العلم عبر تكذيب النّظريّات والأفكار والتوقّعات التي ينشئها الباحث لوعي الطّبيعة، لا عبر تراكم المدركات الحسّيّة. يقول بوبر: «لا يعود الفضل في التقدم العلمي إلى التراكم المستمر لإدراكاتنا الحسية ولا إلى تعلمنا مع الزمن استعمال حواسنا على نحو أمثل. إن أخذ إدراكاتنا الحسية على عواهنها لا يؤدي بنا بتاتاً إلى العلم مهما بذلنا في تجميعها وترتيبها. إن وسيلتنا الوحيدة لوعي الطبيعة هي الأفكار وهي التوقعات اللامبرّرة والتأملات الجسورة التي لا نتوقف لحظة عن طرحها والرهان عليها»[٤٧]. ولعلّ هذه الخلاصة هي التي جعلت الدّارسين يحكمون على فلسفة العلم عند بوبر بأنها فلسفة عقلانيّة نقديّة. تقول يمنى طريف في مقدمتها لترجمة كتابه: أسطورة الإطار: «لم يكن معيار القابلية للاختبار التجريبي والتكذيب الذي هو عماد معالجته الدقيقة الشاملة لمنطق العلم التجريبي إلا أسلوب النقد المميز للعلم والذي يكفل له التقدم المستمر عن طريق محاولات التكذيب [...] على أي حال كانت البطاقة التي ارتضاها بوبر عنواناً لفلسفته هي العقلانية النقدية»[٤٨].

يلاحظ دارس نظريّة تقدّم العلم عند بوبر، وبخاصّة في مؤلّفه الأخير: **أسطورة الإطار**؛ أنّه يرادف بين مفهوم التّكذيب ومفهوم آخر هو مفهوم الثّورة، وهو مصطلح لن نصادفه، كما سنرى، إلّا في مرحلة لاحقة مع الأمريكيّ توماس كون. ومن اللافت كذلك أنّه قارن بين مفهوم الثّورة في المجال العلميّ، ومفهوم الثورة في المجال الإيديولوجيّ[٤٩]. وهو ما يدلّ على إيمانه بانفتاح مختلف حقول المعرفة بعضها على بعض تأثيراً وتأثّراً. ولا مراء في أنّ هذا ممّا يساعدنا في ما نحن منه بسبيل، ذلك أنّه يشرّع توظيف مفهوم القطيعة (أيّاً كان اسمها) في مجال غير المجال العلميّ بمعناه الدّقيق، أي في مجال الفكر الفلسفيّ والاجتماعيّ الغربي في مرحلة أولى، وفي الفكر العربيّ في فترة لاحقة. وهو ما سنقف عليه تباعاً في ما اخترنا من نماذج.

ب ـ القطيعة عند غاستون باشلار: الثّورة المستأنفة

يعتبر الفيلسوف الفرنسيّ غاستون باشلار من أشهر فلاسفة القرن العشرين، لا لأنّه من أوائل المنظّرين لمفهوم القطيعة، بل لما كان لمفاهيمه ونظريّاته من صدى واسع في سائر الفلسفات

(٤٦) الخولي، المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(٤٧) بوبر، منطق الكشف العلمي، ص ٢٩٩.

(٤٨) انظر مقدمة كتاب: بوبر، **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية**، ص ١٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٧.



تفنيداً لها أو تأييداً، وكان ذلك بالاشتراك مع كارل بوبر. تقول يمنى طريف الخولي في هذا السّياق: «شهد عام ١٩٣٤ صدوراً متزامناً لكتابين هما باكورة إنتاج عالمين أثّرا في تاريخ العلم وفلسفته، وهما: كتاب كارل بوبر: **منطق البحث العلمي** في طبعته الألمانية؛ ومؤلّف غاستون باشلار: **الفكر العلمي الجديد**؛ وقد حاول كلا العالمين تثوير التّقدم العلميّ بطريقته الخاصّة»[٥٠].

فما هي الأسس النظريّة لفلسفته، وبمَ تتمثّل خصائص الصّرح الإيبيستيمولوجيّ الذي شيّده؟ وما هي مقوّمات مفهومه للقطيعة؟

(١) **الأسس النظريّة:** أقام غاستون باشلار رؤيته الإيبيستيمولوجيّة على موقف الرّفض للسّائد من النّظريّات والمناهج: الحديثةِ منها كالدّيكارتيّة، والقديمةِ كالأرسطيّة والهندسة الإقليّدية، وذلك لفسح المجال أمام تصوّر جديد للواقع والحقيقة والمعرفة في إطار فلسفة مفتوحة ومنهج مرن خاصّ بكلّ مجال معرفيّ. وفي ضوء تلك الفلسفة وهذا المنهج يتأسّس المفهوم الذي يعنينا في هذا المبحث، وهو مفهوم القطيعة كما سنرى.

(أ) **لاديكارتية:** اتّسم عصر النّهضة الأوروبيّة بعناية الفلاسفة والمفكّرين بمسألة المنهج، فأصدر فرنسيس بيكون (ت. ١٦٦٢) كتابه: **الأرغانون الجديد** (١٦٢٠) الذي تحدّث فيه عن الأوهام الأربعة (أوهام الجنس/أوهام الكهف/أوهام السّوق/أوهام المسرح) التي ينبغي التّخلّص منها من أجل تحقيق استقامة التّفكير وإصابة الحقيقة وتحصيل اليقين. وبعده بعقد فقط أصدر معاصر رينيه ديكارت (ت. ١٦٥٠) كتابه: **مقالة عن المنهج** (*Discours de la méthode*)»، وفيه حدّ أربعة مبادئ وشروط ينبغي مراعاتها لتحصيل المعرفة اليقينيّة، وأوّلها: «أن لا أقبل شيئاً ما على حقّ، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك [...] وألّا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميّز، بحيث لا يكون لديّ أيّ مجال لوضعه موضع الشكّ»[٥١]. وقد رفض باشلار مبادئ العقل الدّيكارتيّة. ورأى مثلاً أنّ البداهة والوضوح اللذين تحدّث عنهما ديكارت وهميّان، بل اعتبر أنّ المعرفة الجديدة إنّما تصدم البداهة، وتتمّ بالرّغم منها، مثلما أنّ التّجربة العلميّة الجديدة إنّما تولد خارج التّجربة المباشرة وبالرّغم منها. يقول باشلار: «كل حقيقة جديدة إنما تولد بالرغم من البداهة، وكل تجربة جديدة تولد بالرغم من التجربة المباشرة»[٥٢]. وذهب باشلار متابعاً دوبريل (Dupréel) إلى أنّ الحقيقة لا تستمدّ صلابتها من بداهتها الخاصّة، بل من برهانها[٥٣]. وفي مقابل قول ديكارت بالمنهج الواحد في كلّ العلوم، وبأنّ هذا المنهج يتمثّل بالالتزام الدّقيق بقواعد مؤكّدة وبسيطة بناءً

---

(٥٠) الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبليّة، ص ٣٨٨.

(٥١) رينيه ديكارت، مقالة عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري؛ مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، سلسلة نصوص فلسفية، ط ٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٥٢) غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة عادل العوا؛ مراجعة عبد الله عبد الدايم، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ١٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٣٧.



على أنّ العقل واحد عند جميع البشر، وأنّه أعدل الأشياء قسمة بينهم[٥٤]، فإنّ باشلار يرفض العقل الشّموليّ والمنهج الصّالح لكلّ العلوم ويؤكّد: ـ أنّ لكلّ علم منهجَه ومفاهيمَه التي تناسب مرحلة ما من مراحل تقدّمه؛ ـ وأنّ تطوّر العلوم مرتبط بقدرتها على إبداع مناهج ونظريّات خاصّة بها؛ ـ وأنّ المناهج نسبيّة وقطاعيّة، مشدّداً على معنى النسبيّة في قوله: «كل مقالة في الطريقة العلمية ستكون دائماً مقالة ظرف، ولن تصف بنية نهائية للفكر العلمي»[٥٥]. ومثلما كانت إيبيستيمولوجيّة باشلار غير ديكارتيّة، فقد كانت أيضاً لاأرسطيّة في مجال المنطق.

(ب) **لاأرسطيّة:** يعتبر باشلار أنّ المنطق التّقليديّ قائم على مبادئ مطلقة، ويهتمّ بصورة الفكر دون مضمونه ومحتوياته. فمبدأ الهويّة مثلاً يناسب مفاهيم الفيزياء النيوتنيّة المتقوقعة بدورها في المكان الإقليديّ المطلق، أمّا موضوع العلم المعاصر فيتموضع في هندسة لا إقليديّة وبمفاهيم لانيوتنيّة ووفق منطق لاأرسطيّ... ويبدو باشلار متأثراً في هذا الموقف بمقال أوليفر ريزر (O. L. Reiser) المنطق اللاأرسطيّ وأزمة العلم ١٩٣٧)، والذي بيّن فيه أن مبدأ الهويّة فقدَ أهميّته لأنّ الموضوع العلميّ يمكن أن يتحقّق بخصائص اختباريّة متعاكسة فـ «لويس دي بروي» اعتبر الإلكترون ذا طبيعة جسمية وموجيّة في آن معاً. ويؤكّد الباحث المغربيّ سالم يفوت في السّياق نفسه أنّ «الطبيعة الثنائية للظواهر الكمية كما نرى تجعل مبدأي الذاتية (الهوية) وعدم التناقض ينهاران، إذ باستطاعة الشيء أن يجمع بين طبيعتين متنافرتين»[٥٦]. أمّا علاقة المنطق الجديد الذي يدعو إليه باشلار بالمنطق الأرسطيّ فهي علاقة تجاوز دون الحكم على هذا الأخير منهما بالتّهافت، إذ يظلّ صحيحاً في حدود المرحلة قبل العلميّة وفق التّقسيم الباشلاري كما سنرى. يقول باشلار: «إنّ جميع ما يعتبر صحيحاً في المنطق الحصري [يعني المنطق اللاأرسطي] يظل حتماً صحيحاً في المنطق الشّموليّ [يعني الأرسطي]، أمّا العكس فغير صحيح»[٥٧].

(٢) خصائص الإيبيستيمولوجيا الباشلاريّة

(أ) **الواقع والحقيقة بين الحتميّة والاحتمال:** كان مفهوم الواقع وعلاقته بالحقيقة من جملة المفاهيم التي أصابها التحوّل بفعل الثّورات العلميّة الحديثة، فقد نقل سالم يفوت عن فيرنر هيزنبرغ في كتابه: **المشاكل الفلسفيّة للعلوم النوويّة**؛ أنّه «في إطار البنية النيوتنية، أي في إطار بنية العلم الميكانيكي، انشدّ ذهن العلماء والفلاسفة على السواء إلى تصور الواقع على أنّه جواهر، أجسام مادية ثابتة، وهم في هذا كانوا [كذا!] استمراراً للأرسطية واستمراراً لفكرة بقاء الجوهر وثباته»[٥٨]. أمّا باشلار فيرى أنّ الواقع في الميكروفيزياء لا يحيل على متعيّن، بل الأمر، كما يقول، يتعلق بـ «واقع مفترض افتراض موضوعه، ولذا فمن ضرورات الطريقة أن نرفض الفردية عن هذا الواقع

---

(٥٤) ديكارت، المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٥٥) باشلار، المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٥٦) يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، ص ٧٨.

(٥٧) Gaston Bachelard, *L'Engagement rationaliste* (Paris: Presses universitaires de France, 1972), p. 28sqq.

(٥٨) يفوت، المصدر نفسه، ص ٢٧.



المفترض [...] وعلى هذا فإنّ هذا المذهب الواقعي الأولي هو إذاً خطأ. ومن الواجب إذاً أن نكافح بعزم الاتجاه الواقعي في مجال الميكروفيزياء»[٥٩]. أمّا سبب اعتبار الواقع افتراضياً عند باشلار فهو أنّ العلم يخلق موضوعاته ويركّبها، ولا يستقيها مباشرة من التجربة الحسية المباشرة. كما تدّعي النزعات الاختبارية[٦٠]، بل هي، على العكس من ذلك، مصدر عوائق وعقبات إيبيستمولوجيّة لا تتمّ المعرفة دون تخطّيها، ويعود هذا الأمر إلى أنّنا في العلم الحديث لا نهتمّ بوصف الشيء وإحصاء خواصّه، بل تتركّز عنايتنا في تحديد علاقاته، ذلك أنّ التصوّرات العلميّة الحديثة هي وليدة العلاقات[٦١]. وتنحصر أهميّة الواقع المباشر في كونه «ذريعة للتفكير العلمي لا موضوعاً للمعرفة»[٦٢]. وهكذا، فنّد باشلار (وغيره من المنشغلين بفلسفة العلوم وإشكاليّاته بعد التيّار الوضعيّ المنطقيّ) مفاهيم الواقع المادّيّ المباشر واليقين وإطلاقيّة الزّمان والمكان التي ارتبطت بالميكانيكا النيوتنيّة بعد أن تبيّن عجزها عن مسايرة الوضع الكوانتيّ، وعدم قدرتها على معالجة الظّواهر الذّريّة، وقصورها في فهم ظواهر المجال الميكروسكوبيّ. وفي هذا السياق ينبغي أن تُفهم دعوة باشلار إلى إعادة النّظر في القيم العلميّة لتصبح مسايرة للتّقدّم العلميّ والاكتشافات المختلفة، ومن بين ما ينبغي إعادة النّظر فيه، كما أسلفنا، القول بتميّز الواقع فيزيائيّاً في مستوى الظّواهر الميكروفيزيائيّة، والنّزعة الواقعيّة والجوهريّة[٦٣].

إلى جانب رفض القول بالصّفة الجوهريّة للواقع، وبالنّزعة الواقعيّة المرتبطتين بالعلم التّقليديّ، رفض باشلار أيضاً قولاً آخر لا يقلّ عنهما أهميّة، وهو القول بالحتميّة، أي الاعتقاد بأنّ الأسباب ذاتها تنتج حتماً النّتائج عينها[٦٤]، مبيّناً أنّ الفكر الإيبيستيمولوجيّ المرتبط بالعلم الجديد قد أثبت أنّ طابع الظّواهر هو الاحتمال، وجعل هذه الصّفة جامعة لمعاني التّداخل والتّرابط والتّعدد والتّشابك، ومستدلّاً على ذلك بمثال من الميكروفيزياء وهو أنّ حركة الإلكترون ليست حركة منفردة في منطقة معزولة. لذلك «من البديهيّ جداً أن أي تجربة لا تجري على ذرة وحيدة بعينها، بل على ذرة ما أيّاً كانت من مجموع ذرات. وأن التصور الموجه في ذلك هو الذرة بالكثرة»[٦٥].

---

(٥٩) باشلار، الفكر العلمي الجديد، ص ١٣٠.

(٦٠) يؤكّد باشلار أنّ الواقع المدروس من قبل العلماء يتغيّر وفق درجة تقدّم العلوم، فـ ««الواقع الكهربائي» في القرن التاسع عشر [مثلاً] شديد الاختلاف عن «الواقع الكهربائي» في القرن الثامن عشر». انظر: غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ص ٣٩ ـ ٤٠. ويؤكّد في السّياق نفسه أنّ «نظام «الطّبيعة» الحقيقيّ هو النّظام الذي نصنعه «تقنياً» في «الطبيعة»». انظر: باشلار، الفكر العلمي الجديد، ص ١١٠.

(٦١) يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، ص ٣٠ و٨٣.

(٦٢) باشلار، الفكر العلمي الجديد، ص ٩.

(٦٣) يفوت، المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٣٠.

(٦٤) انظر استعارة باشلار قولة ديدرو (Diderot) (ت. ١٧٨٤م) «إن وقع حوافر حصان في الريف الفرنسي يمكن أن يصيب طيران فراشة بالاختلال في الجزر الأندونيسية». انظر: Gaston Bachelard, *Activité rationaliste de la physique contemporaine* (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 112.

(٦٥) يفوت، المصدر نفسه، ص ٧٦.



(ب) الفلسفة المفتوحة والعقلانية المطبّقة: إنّ الخصائص السّابقة وغيرها قد أدّت بباشلار إلى القول بفلسفة مخصوصة. وظيفتها دراسة الشّروط الممكنة لإنتاج المعارف العلميّة، وذلك بمعرفة القيم الحقيقيّة للعلم. وهكذا يمكنها أن تستقلّ عن المباحث الفلسفيّة التّقليديّة التي وصفها بالانغلاق والجمود والاستغلال السّيّئ لنتائج العلم من أجل إثبات فروضها ومسبّقاتها، في حين أنّ الفكر العلميّ منفتح ومتطوّر على الدّوام. وبناء على ذلك فهو يرى أنْ لا فلسفات عقليّة مطلقة ولا فلسفات واقعيّة مطلقة يمكن أن تهيمن على فلسفة العلم وتكون قادرة على تفسير كلّ ظواهره. يقول باشلار: «إذا حاولنا بوجه خاص تنوير مسائل العلم بالتأمل الغيبي، وإذا ادّعينا تلبيس المصادرات الفلسفية، لرأينا (كذا!) أنفسنا أمام ضرورة تطبيق فلسفة غائية ومغلقة بالضرورة، على فكر علمي منفتح»[٦٦]. وإلى جانب الفكر المسبّق يرفض باشلار كذلك الموقف الفلسفيّ العامّ الذي يحكم على الفكر العلميّ، لأنّ لحظة الفلسفة تلي لحظة العمل العلميّ. ولمّا كانت خاصّية هذا هي عدم الاكتمال دوماً، فإنّ خاصّية تلك هي الهشاشة والانفتاح والمرونة. يقول باشلار: «بما أن العلم غير مكتمل على الدوام، فإن فلسفة العلماء تظلّ دائماً شبه انتقائية، دائماً منفتحة، دائماً هشَّة»[٦٧]. وعلى هذا النحو يؤكّد باشلار أنّ ما يصيب العلم من انقلابات وتحوّلات أو قطائع ينعكس (أو ينبغي أن ينعكس) مباشرة في الفلسفة المرتبطة به بوصفها وعي عقل يتأسّس وهو يعمل على المجهول، إذ «كلّ تقدم حقيقي في الفكر العلمي يستوجب انقلاباً/تحوّلاً»[٦٨]. وهكذا ينتهي باشلار إلى تمييز فلسفة العلم التي يدعو إليها بخاصّيات تقابل تلك الفلسفات التي يرفضها، فيضع تخطّي الأصول مقابل الثّبات، والانفتاح مقابل الانغلاق، والتعدّد مقابل الواحديّة، والنّقص مقابل الكمال... إلخ [٦٩].

وإذا كانت نظريّة المعرفة التّقليديّة تميّز بين موقفين أساسيّين هما: الموقف الواقعيّ الذي يعطي الأسبقيّة للواقع الموضوعيّ (أي للواقع باعتباره مستقلّاً عن عمليّة المعرفة/الموقف البعديّ)، وبين الموقف المثاليّ الذي يعطي الأسبقيّة للذّات بوصفها فكراً (الموقف القبليّ)[٧٠]، وإذا كان هذان الموقفان قد ظلّا يتنازعان حقّ امتلاك الحقيقة الموضوعيّة، فإنّ باشلار قد رأى في هذين الموقفين شيئاً واحداً، أو وجهين مترابطين، ولا يمكن الاستغناء عن أحدهما بالآخر، مؤسّساً بذلك ما سمّاه بالعقلانيّة التطبيقيّة. يقول باشلار: «التجريبية والعقلانية مترابطان في الفكر العلمي برباط عجيب، ومماثل في قوته للرباط الذي يوحد اللذة والألم [...] التجريبية بحاجة إلى الاكتناه، والعقلانية بحاجة إلى التطبيق. إن التجريبية بدون قوانين متناسقة، بدون قوانين استنتاجية لا يمكن افتكارها

---

(٦٦) غاستون باشلار، **فلسفة الرفض: مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد**. ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ص ٥ ـ ٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٧٠) باشلار، **الفكر العلمي الجديد**. ص ٦ وما بعدها.



ولا تدريسها، وإن عقلانية بدون أدلة حسية، بدون انطباق على الواقع المباشر، لا يمكنها أن تقنعنا إقناعاً تاماً»[٧١]. ويؤكّد بعضهم أنّ معنى صفة التطبيقيّة التي أسندها إلى العقلانيّة هو أنّ «الفكرة فيها لا تكتسب أهميتها من كونها فكرة قبلية أو نقدية، ولكن من كونها تحمل برنامج عمل محدَد قابل للانطباق»[٧٢].

نخلص من هذا إلى أن باشلار، بتأكيده الخصائص الفلسفيّة التي ذكرنا، وربط حركتها بحركة العلم، قد مهّد لنظريته الأساسيّة وهي القول بتقدّم العلوم (والفكر الفلسفيّ) عبر القطائع الإيبيستيمولوجيّة، وهو ما يقتضي الإلمام سريعاً بمراحل العلم وفق التصوّر الباشلاري قبل التعرّف إلى مفهوم القطيعة والعوائق التي تستدعي تلك القطيعة. فما هي مراحل الفكر العلميّ عند باشلار؟ وما أهمّيتها في بلورة مفهوم القطيعة؟

(ج) **مراحل الفكر العلميّ**: يميّز باشلار في تاريخ العلوم بين ثلاث مراحل أساسيّة هي: مرحلة الحالة ما قبل العلميّة، ومرحلة الحالة العلميّة، ومرحلة عصر العلم الجديد، وقد جعل باشلار طبيعة الممارسة العلميّة ومستوى التقدّم معياراً لهذا التّقسيم ناسباً لكلّ مرحلة من تلك المراحل حالة تبيّن درجة تطوّره: فللمرحلة **الأولى** الحالة الملموسة؛ وللمرحلة **الثّانية** الحالة الملموسة ـ المجرّدة؛ وللمرحلة **الثّالثة** الحالة المجرّدة. وهي حالات يسمها بقانون الحالات الثّلاث، ويرى أنّها أكثر وضوحاً وخصوصيّة من أشكال الوعي الكونتيّ (نسبة إلى أوغست كونت). يقول باشلار: «لرسم محطات تاريخية كبرى لمختلف أعمار العقل العلمي، فإننا بالتأكيد سوف نميّز بين ثلاث مراحل كبرى: المرحلة **الأولى** تمثل **الحالة الما قبل علمية** وتشتمل في آن على الأزمنة الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة والجهود المستجدة في السادس عشر والسابع عشر وحتى في القرن الثامن عشر. وتمثل المرحلة **الثانية الحالة العلمية**، التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر وشملت القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وفي المقام **الثالث**، ستحدد بدقة تامة **عصر العقل العلمي الجديد** ابتداءً من العام ١٩٠٥، حين بدأت نظرية أينشتاين في النسبية تبدل من مفاهيم أولية كان يسود الاعتقاد بأنها ثابتة»[٧٣]. وللاستدلال على ما سمّاه بـ«النّضج الروحي المدهش» الذي عرفه القرن العشرون ضرب باشلار عدّة أمثلة من الاكتشافات العلميّة، التي أحدثت ثورة في القيم الإيبيستيمولوجية والنظريات الفلسفيّة، ومنها: الميكانيك الكوانتيّ، والميكانيك التّموجيّ عند لويس دي بروي، وفيزياء المصفوفات عند هيزنبرغ، وميكانيك ديراك (Dirac)، والميكانيكيّات المجرّدة والفيزيائيّات المجرّدة التي تتحكّم في كلّ إمكانيّات الاختبار كما يقول باشلار[٧٤]. أمّا قيمة هذا التّحقيب في

---

(٧١) باشلار، **فلسفة الرفض: مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد**، ص ٨.

(٧٢) عمر مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة** (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٥)، ص ٧٧.

(٧٣) باشلار، **الفكر العلمي الجديد**، ص ٨.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٨. انظر أيضاً: Guy Samama, «Bachelard,» dans: *Encyclopaedia Universalis: Corpus* 3 (Paris: Encyclopaedia universalis, 1996), pp. 714-715.



بلورة مفهوم القطيعة، فهو إثبات الطّابع التقدّميّ للفكر العلميّ الذي يستدعي ضرورة البحث عن آليات هذا التّقدّم وما يتعلّق به من إشكاليّات، وعلى هذا مدار الفقرة اللاحقة.

(٣) إشكاليّات تقدّم العلوم: العوائق والقطيعة

(أ) مفهوم العوائق: يُستخلصُ من تعريف باشلار للعوائق (أو العقبات) الإيبيستيمولوجيّة (Les Obstacles épistémologiques) أنّها عنصر (أو مجموعة من العناصر) تمنع الفكر العلميّ في فترة ما من التّقدّم أو التطوّر، وتحكم عليه بالجمود أو التّباطؤ. أمّا طبيعتها فنفسيّة لا خارجيّة. وتتمثّل بإسقاط الذّات الدّارسة لأحكامها ومسبّقاتها على الموضوع المدروس بصورة لاشعوريّة غالباً. وتاريخ العلم هو تاريخ الكشف عن تلك العوائق وتجاوزها، لذلك فإنّ باشلار لا ينظر إلى تلك العوائق نظرة سلبيّة مطلقة، بل يرى فيها وجهاً إيجابيّاً لأنّ العلوم لا تتقدّم إلّا بها. يقول باشلار: «عندما نبحث عن الشروط النفسانية لتقدم العلم، سرعان ما نتوصل إلى الاقتناع بأنه ينبغي طرح **مسألة المعرفة العلمية بعبارات العقبات**. وأن المطلوب ليس اعتبار عقبات خارجية مثل تركيب الظواهر وزوالها، ولا إدانة ضعف الحواس والعقل البشري، ففي صميم فعل المعرفة بالذات تظهر التباطؤات والاضطرابات بنوع من الضرورة الوظيفية»[٧٥]. وقد حدّد باشلار العقبات الإيبيستيمولوجيّة في كتابه **تكوين العقل العلميّ**، ونذكر منها:

ـ الاختبار الأوّل (L'expérience première): تميّز هذه العقبةُ المرحلةَ قبل العلميّة وإن كانت حاضرة باستمرار في كل المراحل. وتتمثّل بالتّجربة الحسّيّة المباشرة التي تستند فيها الذّات، في علاقتها بموضوعها، إلى الغرائز والأهواء والأحلام والتّخيّلات، وتلغي العقلَ والنّقدَ. لذلك يجب، في رأي باشلار، مقاومتُها ليتقدّم العلمُ. يقول باشلار: «تكون العقبة الأولى أمام تكوين العقل العلمي هي عقبة الاختبار الأول، الاختبار الموضوع قبل النقد وفوق النقد الذي يعتبر بالضرورة عنصراً من عناصر القول العلمي. وبما أن النقد لم يفعل فعله صراحة. فلا يمكن للاختبار الأول، في أي حال من الأحوال، أن يكون سنداً موثوقاً»[٧٦].

ـ المعرفة العامّة (L'obstacle de la connaissance générale): تعود هذه العقبة أيضاً إلى الفكر قبل العلميّ، وتمثّل عادة قيمة سيّئة، وهي النزوع نحو التّعميم في جميع الحقول المعرفيّة. ويعدّد باشلار منها بعض التّعميمات العظمى في الثّقافة العلميّة بقوله: «في أساس الميكانيكا، كل الأجسام تسقط، في أساس البصريات: كل الأشعة الضوئية تنتشر في خط مستقيم. في أساس علم الأحياء (البيولوجيا): كل الكائنات الحية تموت. وعلى هذا النحو وضع في أساس كل علم

(٧٥) غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ١٩٨٢)، ص ١٣.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢١. للتوسّع انظر: الفصل الثّاني، «العقبة الأولى: الاختبار الأول»، ص ٢١ ـ ٤٥.



حقائق كبرى أولية وتعريفات مقدسة تلقي الضوء على عقيدة بكاملها»[٧٧]. ولمزيد التّوضيح يضرب باشلار عدّة أمثلة، منها التّعميم الأرسطيّ: جميع الأجسام الثّقيلة تسقط. ورأى أن هذا التّعميم مغلق مجمّد للفكر لأنّه يقدّم جوهر الظّاهرة وهو السّقوط، فهي تحديد للّفظ أكثر ممّا هي تحديد للشّيء. ومع إجراء التّجربة في الفراغ بواسطة أنبوب نيوتن نصل إلى قانون أغنى وهو: في الفراغ تسقط كلّ الأشياء بالسرعة نفسها، لكن هذا القانون التّعميميّ المغلق من شأنه تجميد الفكر العلميّ لأنّه يرضي الفضول، ولكنّه يبقي منطقة مجهولة ولا يرغب في معرفتها، وهذه المنطقة يلخّصها التّساؤل عن كيفية التّمييز بين قوة الجذب الفاعلة إيجابيّاً في الحركة من أعلى إلى أسفل وبين قوّة الجذب الفاعلة سلبيّاً في الحركة من أسفل إلى أعلى. وإجمالاً فإنّ هذا التّعميم حول السّرعة يخفي مفهوم التّسارع الذي يتطابق مع الواقع السّائد[٧٨].

ـ العقبة اللفظيّة (L'obstacle verbal) أو التوسّع المفرط في الصّور المألوفة: يعتبر باشلار هذه العقبة أنموذجاً أكثر تخصيصاً للعقبة السّابقة. يقول باشلار: «نتناول حالة تشكل فيها صورة واحدة وحتى كلمة واحدة، التفسير برمته. وإننا بذلك نزعم إبراز عادات لفظية تماماً بوصفها عقبات أمام الفكر العلمي [...] وهنا سنتناول كلمة الإسفنجة البائسة، وسنرى أنها سمحت بالتعبير عن الظواهر الأشدّ تنوعا»[٧٩]. وقد ضرب على ذلك عدّة أمثلة استعمل فيها أصحابها صورة الإسفنجة، فكان المثال الأوّل هو ما عبّر عنه ريومور (Reaumur) في تحليله ظاهرة انحلال الماء في الهواء بوصف هذا الأخير مماثلاً في تركيبه للأجسام الإسفنجيّة. وقد اعتبر باشلار هذه الصّورة المعمّمة المُعبّر عنها بكلمة واحدة وبلازمة حدسيّة، لا قيمة لها. أما المثال الثّاني فهو مستمدّ من تحليل بنيامين فرانكلين لمرور المادّة الكهربائيّة في المادّة المشتركة مشبّها الظّاهرة بامتصاص الإسفنجة للماء[٨٠].

ـ المعرفة الواحديّة النفعيّة (L'obstacle de la connaissance unitaire et pragmatique): إذا كانت العقبة اللفظية تجريبيّة وخاصّة، فإنّ عقبة المعرفة الواحدية فلسفيّة وعامّة، يقول باشلار: «استطاعت فكرة الطبيعة في القرن الثامن عشر أن تمحو بتناسقها وتناغمها ووصايتها كل فرادات التجربة وكل تناقضاتها ونزاعاتها»[٨١]. ويورد على ذلك أمثلة متنوّعة من عصور مختلفة، منها أنّ ظاهرة فيزيائيّة واضحة مثل انخفاض النّور بحسب مسافة الابتعاد عن مصدر الإنارة يجري طمسها بتفسيرات لا علاقة لها بالفكر الموضوعيّ، كما يستدعي باشلار مثلاً آخر ممّا كتبه فايول (Fayol)

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٨. للتوسّع انظر: الفصل الثّالث، «المعرفة العامّة بوصفها عقبة أمام المعرفة العلميّة»، ص ٤٧ ـ ٥٩.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٩.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦١. للتوسّع: انظر الفصل الرّابع، «مثال للعقبة اللفظية: الإسفنجة، التوسّع المفرط في الصّور المألوفة»، ص ٦١ ـ ٦٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٨. للتوسع انظر: الفصل الخامس، «المعرفة الواحدية التجريبية بوصفها عقبة أمام المعرفة العلمية»، ص ص ٦٩ ـ ٧٨.



سنة ١٦٧٢ من أنّ تغيّرات الممالك والأديان متأتّية من انتقال الكواكب من مكان إلى آخر. وينتهي باشلار إلى القول بأنّ كلّ فكر غير علميّ هو فكر محكوم ضرورة من أعلى[٨٢].

ـ العقبة الجوهرانيّة: (L'obstacle Substantialiste): يعرّف باشلار هذه العقبة بكونها «نسبة معطيات فورية للتجربة الملموسة إلى الجوهر مباشرة»[٨٣]، ويعود تبنّي العقل قبل العلميّ لفكرة الجوهر إلى اهتمامه بحقيقة الشّيء في ذاته، بدل الاهتمام بالعلاقات بين الأشياء، فضلاً عن كون فكرة الجوهر تتناغم مع الفكر المطلق القبل علميّ لا مع الرّوح الديناميكيّة التي تميّز العلم الحديث. وهي ككلّ العقبات المعرفيّة متعدّدة الأشكال وتتمثّل خطورتها في أنّ العقل قبل العلميّ «يصب، بنزعة شبه طبيعية، كلّ المعارف على موضوع يكون له الدور وحده، بدون اهتمام بالأدوار التجريبية. إنه يضيف إلى الجوهر مباشرة شتى الصفات، الصفة السطحية والصفة العميقة في آن واحد، وكذلك الصفة الظاهرة والصفة الباطنة»[٨٤]. وحين يسلّم العقل بمعقوليّة فكرة الجوهر في تفسير الظّواهر ينخرط في التّوريات والرّموز مثقِلاً التّجربة الخاصّة الواضحة غالباً بعدد من الصّور المستدعاة من ظواهر مختلفة، ويضرب باشلار على ذلك أمثلة عديدة من واقع العلوم[٨٥].

(ب) **مفهوم القطيعة:** يستخلص دارس مفهوم القطيعة الإيبيستيمولوجيّة (La Coupure (rupture) épistémologique) عند باشلار أنّها عبارة عن قفزات نوعيّة تحدث في تاريخ العلوم، وتتجسّد في نشأة نظريّة علميّة جديدة لا تستند في أسسها ومبادئها إلى ما قبلها من نظريّات، ولا تحدث هذه القفزات بصورة مفاجئة، بل من الملاحظ أنّها تتشكّل عبر مسار معقّد يتبلور خلاله نظام غير مسبوق. والمثال على ذلك أنّ فيزياء أينشتاين لا تجد أسسها في فيزياء نيوتن، وأنّ فيزياء نيوتن لا تستند إلى ذات الأسس التي تستند إليها فيزياء غاليلي (ت. ١٦٤٢). وفي هذا السّياق أيضاً تعرّف يمنى طريف مفهوم القطيعة عند باشلار، مؤكّدة خصوصيّة معنى القطيعة في العلوم، في مقابل معناها في سائر مجالات الحضارة الإنسانيّة الأخرى. تقول يمنى طريف: «القطيعة المعرفية تعني أن التقدم العلمي مبني على قطع الصلة بالماضي، فهي شق طريق جديد لم يتراءَ للقدامى ولم يرد لهم على بال بحكم حدودهم المعرفية الأسبق وبالتالي الأضيق والأكثر قصوراً، وليس هذا بمعنى نفي الماضي وإنكاره والتنكر له، فذلك غير وارد في التقدم العلمي الذي يمتاز على أي تقدم آخر في حضارة البشر بأنه ليس أفقياً بل رأسياً، يرتفع طابقاً فوق طابق، فلا يرى نيوتن ـ كما أكد هو نفسه ـ أبعد من سابقيه إلّا لأنه يقف على أكتافهم...»[٨٦]. ويؤكّد باشلار نفسه هذه الصّلة المخصوصة بين القديم والجديد في مجال العلم بقوله: «إن (لاديكارتيّة) الإيبيستيمولوجيا

(٨٢) المصدر نفسه. ص ٧١ ـ ٧٣.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٨٤) المصدر نفسه. ص ٧٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٩. للتوسع انظر الفصل السادس، «العقبة الجوهرانية»، ص ٧٩ ـ ١٠٣.

(٨٦) الخولي. فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية. ص ٣٩٢. انظر أيضاً: زكريا، التفكير العلمي، الفصل الأوّل، «سمات التّفكير العلمي»، الفقرة (١): التراكمية. ص ١٧ ـ ٢٦.



المعاصرة لا تحملنا على تجاهل أهميّة الفكر (الديكارتي)، كما أن (اللاإقليدية) لا يمكن أن تجعلنا نتجاهل تنظيم الفكر الإقليدي. ولكن من الواجب على هذه الأمثلة التنظيمية المختلفة أن توحي إلينا بتنظيم أعم يشمل الفكر المتعطش للكلية»(٨٧).

ويورد باشلار على كلّ ذلك مثال المصباح الشّهير (تقنية الإضاءة: الاحتراق واللااحتراق) الذي مثّل قطيعة بين تقنيّتين، تتجاوز فيها الثّانية الأولى دون أن تلغيها. يقول باشلار: «لنبين أولاً كيف كانت التقنية التي ابتكرت الحبابة الكهربائية ذات السلك المتوهج بمنزلة قطع حقيقي مع جميع تقنيات الإنارة الدارجة الاستعمال لدى الإنسانية جمعاء حتى القرن التاسع عشر. في جميع التقنيات القديمة، كانت الإنارة تقتضي إحراق مادة. أما في حبابة أديسون، فقوام الفن التقني الحؤول دون أن تحترق أية مادة. فالتقنية القديمة هي تقنية احتراق. والتقنية الجديدة هي تقنية لا احتراقية»(٨٨).

وإذا كانت العوائق الإيبيستيمولوجيّة سبباً في تباطؤ حركة العلوم أو جمودها، فإنّ القطيعة هي الفعل الإيبيستيمولوجيّ الذي يقع به تجاوز تلك العوائق، وذلك عبر سلسلة جدليّة لامتناهية من العوائق والقطائع، أو من الخمول والتّباطؤ من جهة، والنّشاط من جهة أخرى. وهكذا يتّضح للعائق (العقبة) وجه إيجابيّ، إذ يؤذن وجودُه دائماً بتحوّل ما في المعرفة(٨٩). وهو تحوّل ينتج من حالة الصّراع بين العائق وإرادة المعرفة، وبين العلم والحالة القبل علميّة، على نحو يصحّ معه القول: «إن فعل المعرفة في كل حال ينطوي في حدّ ذاته على ثورة ما من حيث ينطوي على صراع، يتبلور هذا الصراع في السلب في (اللا) التي أصبحت مقولة لا يستغني عنها العلم في القرن العشرين (لا حتمية، لا تعيَن، ميكانيكا لانيوتنية، وهندسات لاإقليدية...)»(٩٠).

هكذا، فإنّ ما يعطي مفهوم القطيعة عمقه ومعناه عند باشلار هو تأكيده أنّ تقدّم العلم لا يتمّ إلّا على أنقاض اللاعلم، أي على العلم السّابق، ذلك أنّه «لا يمكن للعقل العلمي أن يتكون إلا وهو يحطّم العقل غير العلمي»(٩١).

وقد ميّز الباحث المغربي سالم يفوت بين لحظتين في حدث القطيعة المعرفيّة الذي ابتكره باشلار، مبيّناً ما جرّه الخلط بينهما من قول بأنّ التقدّم العلميّ هو تقدّم تراكميّ. يقول يفوت: «باشلار كان مضطراً إلى التمييز بين لحظتين حاسمتين: لحظة يقوم عندها العلم وينفصل عن ماضيه الإيديولوجي، تلك هي لحظة الانفصال والقطيعة، ولحظة يعيد فيها العلم تنظيم تصوراته وأسسه

(٨٧) باشلار، الفكر العلمي الجديد، ص ١٤٤. ويقول باشلار في المعنى نفسه: «إنّ (اللّاديكارتية) هي دائماً (ديكارتية) متمّمة» (ص ١٦٢).

(٨٨) باشلار، العقلانية التطبيقية، ص ١٩٢ وما بعدها.

(٨٩) الخولي. فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبليّة. ص ٤٨٢.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٩.

(٩١) باشلار، فلسفة الرفض: مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد، ص ١١. وانظر في المعنى نفسه قول عبد الرحمن بدوي: «يدعو باشلار إلى ديالكتيك سلبي (Dialectique du non). والسلب هو في أساسه حركة تدمير وإعادة بناء للمعرفة». انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة. ج١. ص ٢٩٢.



عندها بعد أن يكون قد قام كعلم. وهذه هي ما يطلق عليها لحظة إعادة السبك [...] إن الموقف الذي يثبت الاتصال في تاريخ العلوم، والذي ينفي الفواصل والقطيعات، هو موقف لا يفرق بين القطيعة ومفهوم إعادة السبك. وهو لا يعتبر القطيعة إلا تحولاً كمياً ولا ينظر إليها كانتقال كيفي من إشكالية إلى أخرى تختلف عنها أشد الاختلاف»[٩٢]. ولمّا كان باشلار من أشدّ فلاسفة العلم حرصاً على الطّابع الثّوري للتّقدم العلميّ، إذ يرى أنّ الخطأ أساسيّ وأوليّ، فقد عُنِي بالردّ على القائلين بالتقدّم التّراكميّ للعلم، وفي مقدّمتهم ميرسون الذي يرى أن العقل الإنسانيّ يظلّ هو ذاته عبر كل مراحل تاريخ الفكر: فالفكر العلميّ استمرار للفكر العاميّ، والفكر العلميّ المعاصر استمرار للفكر العلميّ السّابق له، وحتّى استمرار آثار القديم في الجديد فإنّ باشلار لا يرى فيه ثباتاً كما يرى ميرسون، بل عيباً في الدّارس. يقول باشلار: «يبقى لدى الإنسان الجديد آثار من الإنسان القديم. وفيما يواصل القرن الثامن عشر حياته الصماء: ويمكنه ـ بكل أسف ـ أن يظهر من جديد، إننا لا نرى فيه، كما يرى ميرسون (Meyerson)، دليلاً على استمرار وثبات العقل البشريّ، وإنما نرى فيه بالحريّ دليلاً على غفلة المعرفة وبرهاناً على هذا البخل لدى الإنسان المثقف الذي يكرر باستمرار نفس المكسب وعين الثقافة»[٩٣]. وقد بيّن باشلار مبكّرا في كتابه **جدليّة الزمن** (*La dialectique de la durée*) (١٩٣٦) أنّ الشعور بالتّواصل والذّهول عمّا يصيب المعرفة العلميّة من انقطاعات ليس في الغالب إلا أوهام نفسيّة وافتراضات، ذلك أنّه «حين نفحص شتى تعاميم تسلسل الحياة النفسية، ورقة ورقة، نلاحظ الانقطاعات في النتاج النفساني، فإذا كان ثمة تواصل، فهو غير موجود أبداً في التصميم الذي يجري فيه فحص خاص. مثال ذلك أن «التواصل» في فعالية الدوافع الذهنية لا يكمن في التصميم الذهني، إننا نفترضها في تصميم الأهواء والغرائز والمصالح. إذاً التسلسلات النفسانية هي في الغالب فرضيات»[٩٤].

خلاصة القول، فإنّ تاريخ العلوم عند باشلار هو تاريخ للقطائع، أو هو تاريخ للخطأ وتصحيحه، مثلما هو تاريخ التكذيب وتجاوزه عند كارل بوبر، وأنّ كل تقدّم حقيقيّ في الفكر العلمي يقتضي انقلاباً وتحوّلاً (قطيعة). بهما يتمّ تجاوز العوائق الإيبيستيمولوجيّة من جهة، وتأسيس علم مستحدث أو نظريّة جديدة تختلف في أسسها وزاوية نظرها عمّا سبقها من جهة أخرى.

(ج) القطيعة عند توماس كون: الثّورة الدّوريّة

(١) **الإطار الفكريّ والعلميّ**: تميّزت المرحلة التّاريخيّة التي عاش فيها توماس كون بأنّها مرحلة التّحوّلات الكبرى في التاريخ المعاصر: فيها انتقلت الولايات المتّحدة الأمريكيّة والدّول الصّناعيّة الكبرى إلى مرحلة جديدة وُسِمت بأسماء مختلفة منها: ما بعد القوميّة، والعولمة، وما بعد الحداثة،

---

(٩٢) يفوت وبنعبد العالي، درس الإبستيمولوجيا، ص ٧٣ ـ ٧٤.
(٩٣) باشلار، تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ص ٩.
(٩٤) غاستون باشلار، جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، ط٣ (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع والنشر، ١٩٩٢)، ص ٨.



وما بعد البنيويّة، وما بعد التّاريخ، وعصر التّفكيك، وحضارة الموجة الثّالثة، وما بعد المجتمع الصناعيّ، وعصر المعرفة العلميّة، وعصر الصّورة، وعصر الكمبيوتر، وعصر ثورة المعلومات والاتّصالات، وما بعد الوضعيّة المنطقيّة، وعصر الدّيمقراطيّات الحديثة، وعصر ما بعد الاستقراء... إلخ. وقد حدّد العالم والمفكّر الأمريكيّ ألفين توفلر (Alvin Toffler) العصر الأمريكيّ الجديد بسنة ١٩٥٥، إذ فيه فاق عددُ العمّال ذوي الياقات البيضاء عددَ العمّال ذوي الياقات الزّرقاء وذلك لأوّل مرّة. كما شهد عقد الخمسينيات انتشار استخدام الكمبيوتر، وزيادة استخدام الطّيران التّجاريّ النّفّاث... إلخ[٩٥].

في خضمّ هذه الثّورات الفكريّة والعلميّة التي شهدها القرن العشرون نشأت فلسفة العالم الأمريكيّ توماس كون، وبخاصّة في مجال تخصّصه أي في علم الفيزياء، ومن تلك الثّورات نظريّة الكم التي صاغها ماكس بلانك، ونظريّة النّسبية الخاصّة والعامّة عند أينشتاين ومبدأ اللاحتمية في ميكانيكا الكم على يدي الفيزيائيّ فيرنر هيزنبرغ... إلخ. وكان لانتماء توماس كون إلى تيّار ما بعد الوضعيّة المنطقيّة أهمّيّة خاصّة، ذلك التيّار الذي حمل لواءه فلاسفة وعلماء محدثون، كان من أبرزهم كارل بوبر وإمري لاكاتوش (ت.١٩٧٤) وبول فيرابند (ت. ١٩٧٤)... إلخ وكانوا، على ما بينهم من اختلافات شديدة، يُجمعون على الاهتمام بالمعرفة العلميّة، أي بتاريخ العلم وبنزعته النّقديّة وخاصّيته النّسبيّة، ومحاولة تفسير الطّبيعة الثّورية لتقدّم العلم، ومعاداة النّزعة التّراكميّة. فما هي وجوه تفنيده النّزعة التّراكمية؟ وكيف فسّر توماس كون الطّبيعة الثّوريّة لتقدّم العلم؟

(٢) تاريخ تطوّر العلوم بين التّراكم والثّورة: يَنسِب توماس كون لكتب تدريس العلوم والكتب الدراسيّة، ومن ورائها التّيّار القائل بالطّابع التّراكميّ للعلم، القولَ بأنّ «التطور العلمي هو تلك العملية المؤلّفة من أجزاء التي تضاف على مداها تلك الوحدات (كذا!)، فرادى وجماعات إلى الرصيد المتنامي دوماً الذي يؤلف الأساليب التقنية والمعرفية العلمية. و[هكذا] يصبح تاريخ العلم المبحث الذي يحكي وفق تتابع زمني كلاً من تلك الإسهامات والإضافات المتوالية وكذا العقبات التي عاقت تراكمها»[٩٦]. وهو قول يرى كون أنّه يؤدّي إلى حصر مهمّة مؤرّخ العلم في أمرين: **أوّلاً**، تعيين المُكتشِف أو المُبتكِر حقيقة علميّة ما، أو نظريّة أو قانون علميّ، وفي أي لحظة زمنيّة. **وثانياً**، وصف الأغلاط والخرافات والأساطير التي حالت دون تراكم مكوّنات موضوع العلم الحديث؛ ولتفنيد القول بالتّراكم في نموّ العلم وتطوّره، يضيف توماس كون أنّ مؤرخي العلوم واجهوا في السّنوات الأخيرة صعوبات أخذت تتزايد باطّراد، وتجعل مهمّة إثبات الطّابع الكمّيّ التّراكميّ للتطوّر غاية في الصّعوبة. وقد تجسّدت تلك الصّعوبات في العجز عن الإجابة عن أسئلة من قبيل: من اكتشف الأكسيجين؟ ومن أوّل من تصوّر فكرة بقاء الطّاقة؟ وكلّما ازدادوا تدقيقاً في دراستهم مثلاً

---

(٩٥) ألفين توفلر: حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم (طرابلس: دار الجماهيرية للنشر، ١٩٩٣)، ص ٣٥، وبناء حضارة جديدة، ترجمة سعد زهران (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث، ١٩٩٦)، ص ٢٥.

(٩٦) كون، بنية الثورات العلمية، ص ٣٠.



لديناميكا أرسطو أو كيمياء الفلوجستون[٩٧] كلّما اقتنعوا أن تلك النّظريّات لم تكن أقلّ علميّة من الآراء السّائدة اليوم. وهكذا يجدون أنفسهم بين خيارين: إمّا القول بأنّها أساطير وبأنّ المناهج التي أفضت إلى تلك الأساطير والأسباب التي دعت إلى الإيمان بصدقها هي الأسباب نفسها التي تقودنا اليوم إلى المعرفة العلميّة، وإمّا إدراجها ضمن المقولات العلميّة، فيكون العلم بذلك مشتملاً على مجموعة من العقائد المتناقضة تماماً مع العقائد التي نؤمن بها اليوم. وإزاء هذين البديلين لا يجد المؤرّخ مناصاً، كما يقول كون، من اختيار البديل الثّاني، إذ النظريّات البائدة ليست من حيث المبدأ نظريات غير علميّة لمجرّد أنّنا نبذناها، وهذا الخيار يجعل من العسير علينا أن نرى التّطوّر العلميّ في صورة متنامية تراكميّاً[٩٨]. ويلخّص أحد مترجمي كتاب توماس كون بنية الثورات العلمية[٩٩] رأي المؤلّف في النّزعة التّراكميّة بقوله: «لا يرى كون أن هناك نقلات منطقية بين النماذج الإرشادية المنفصلة إذ يشبهها بعوالم منفصلة مختلفة يعيش فيها الباحثون. والنماذج الإرشادية غير قياسية، إذ ثمة انقطاع أو قطيعة بين المفاهيم النظرية الأساسية المختلفة في العلم. ومن ثم فإن حركة العلم، أو لنقل النظريات العلمية أو النماذج الإرشادية الجديدة ليست نتيجة منطقية ولا تجريبية للنظريات السابقة عليها... إنها لاقياسية وحقائقها نسبية [...] والنماذج الإرشادية في تاريخ العلم مختلفة عن بعضها اختلافاً أساسياً. وتحل محل بعضها البعض على مدى مسار التطور التاريخي للمعرفة العلمية»[١٠٠].

(٣) **آليات تطوّر العلوم:** لتحليل آليّات تطوّر العلم عند توماس كون، والمنطق الثّوريّ الذي يحكم ذلك التّطوّر، يحسن بنا استكشافه عبر المفاهيم التي وظّفها، وهو ما يحقّق لنا هدفيْن آخريْن هما: تجويدُ النّظر أوّلاً في بعض المفاهيم الأساسيّة التي نهضت عليها فلسفة توماس كون نظراً إلى ما أثارته من التباس. والوقوفُ ثانياً على ما لتلك المفاهيم من صلات متينة تجعل من المستحيل الاستغناءَ عنها مدخلاً للإحاطة بنظريّة الثّورة عنده.

(أ) مفهوم العلم السّويّ (الاعتياديّ/العاديّ/القياسيّ): يقصد كون بمفهوم العلم السويّ (أو الاعتياديّ أو العاديّ أو القياسيّ (Science normale)) النّشاط الاعتياديّ الذي يمارسه العلماء في معاملهم وفق «براديغم» راسخ يلتزمونه التزاماً صارماً، ولا يهدفون من ورائه «إلى الكشف عن

---

(٩٧) الفلوجستون: (Phlogeston أو Phlogistique)، سائل كان يعتقد الكيميائيون القدامى أنّه يوجد في كلّ الأجسام القابلة للاحتراق، وأنّه يغادر الجسم بمجرّد اشتعاله مخلّفاً الرّماد، وقد سادت هذه النّظرية خلال القرن الثامن عشر قبل أن يدحضها لافوازييه ويكتشف الأكسيجين. انظر: Jacques Thomas, Brigitte Matron et Hélène Plaziat, *Le Grand dictionnaire Encyclopédique de la langue française* (Paris: Edition de la connaissance, 1996), p. 835.

(٩٨) كون، المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٩٩) تُرجِم كتاب توماس كون الأساسي: بنية الثورات العلمية، ثلاث ترجمات: ترجمة علي نعمة (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦)؛ ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨)، وآخرها ترجمة شوقي جلال التي اعتمدناها في هذا الكتاب.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.



إبداعات جديدة، لا من حيث صلب النظرية ولا الوقائع»[١٠١]. ويشتغل رواد العلم القياسيّ في نطاق براديغم سائد تقوم الكتب العلميّة وكتب تدريس العلوم، في رأي كون، بترسيخه عبر مسلكها التّربويّ الإقناعيّ وتعليم دارسي العلوم وتدريبهم على مزاولة حرفتهم في إطار العلم العاديّ، وذلك بعرض بنية المعرفة العلميّة التي اكتملت وأنجزت خلال ثورات الماضي[١٠٢]. ومن خصائص المعرفة العلميّة في العلم القياسيّ، بالمعنى الذي حدّدنا، أنها تنمو بصورة مطّردة تراكميّة أي أنّه «مشروع تراكمي بدرجة عالية، ناجح بصورة رائعة في بلوغ هدفه وهو الاتساع المطرد في مدى ودقة المعارف العلمية»[١٠٣]. أو هو بعبارة أكثر إيجازاً: «اطراد في تطبيق تقنيات ناجحة، أو نشاط حل الألغاز ويتسم بأنّه محافظ»[١٠٤].

(ب) مفهوم العلم الشّاذ (العلم غير المألوف): يقابل العلمُ الشاذُّ (Anomalie) أو العلمُ غيرُ المألوف العلمَ القياسيَّ، ويكتسب صفة الشّذوذ من خروجه عمّا هو مألوف بالنّظر إلى العلم القياسيّ[١٠٥]. وهو علم ينشأ «مع إدراك الشذوذ أو الخروج عن القياس. أي مع وجود انطباع بأن الطّبيعة قد ناقضت بصورة أو بأخرى التّوقّعات المرتقبة في إطار النّموذج الإرشاديّ الذي ينظّم العلم القياسي»[١٠٦]. ويصف كون الفترة الفاصلة بين انبثاق نظريّة جديدة وبين الشعور بالإخفاق في حلّ الألغاز العلميّة في نطاق العلم القياسيّ بأنّها فترة «يغلب فيها على الباحثين المختصين شعور واضح بالقلق وعدم الأمان»[١٠٧]. أمّا الجهات التي تشعر بالشّذوذ وتنهض بمهمّة الاكتشاف أكثر من غيرها فهي عند كون الشّباب حديثو السّنّ، أو الوافدون الجدد على المجال العلميّ المقصود. ويفسّر ذلك بأنّ هؤلاء وأولئك لم يخضعوا بعد تماماً لقبضة القواعد التقليديّة للعلم القياسيّ[١٠٨]. ويضرب كون على ذلك عدّة أمثلة من تاريخ العلم، ومنها: ظهور الشّذوذ في نظريّات سادت لفترات طويلة من التّاريخ كنظريّة بطليموس في الفلك ونظريّة نيوتن وما أدّى إليه التّغاضي عن تناقضاتها عبر الزمن من تفاقم مشكلاتها في العلم القياسيّ إلى أن وقع تجاوزها بفضل نظريّات جديدة... إلخ[١٠٩].

(ج) مفهوم البراديغم (الجذر الأصليّ): يُعدُّ «البراديغم» (Paradigme) مفهوماً جوهريّاً في فلسفة كون. وهو مفهوم يتّسع إلى جملة من المعاني والدّلالات النّظريّة والمنهجيّة، ويغطّي مجالاتِ

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٠٢) الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية، ص ٤٠٣.

(١٠٣) كون، المصدر نفسه، ص ٨٧ و٤٠١.

(١٠٤) شوقي جلال، على طريق توماس كون: رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كون (القاهرة: [د. ن.]، ٢٠٠٧)، ص ١٢٨.

(١٠٥) ماهر عبد القادر، نظرية المعرفة العلمية (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥)، ص ٧٧.

(١٠٦) كون، بنية الثورات العلمية، ص ٨٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥.



واسعةً من الأنساق تشمل القوانين والمناهج والأمثلة والنظريّات والأدوات والحدوس الغامضة والمعتقدات الميتافيزيقيّة الصّريح منها والمضمر... وكان هذا الاتّساع سبباً في حدوث اللبس وسوء الفهم. وقد أكّد كون ذلك في الحاشية التي أضافها إلى طبعات كتابه التّالية[١١٠] إثر الملاحظات والانتقادات التي وجّهت إليه مبيّناً أنّ: «العديد من المشكلات الكبرى التي انطوى عليها النص الأصلي للكتاب تتركز حول مفهوم النموذج الإرشـادي»[١١١]. كما أقرّ بغموض المصطلح في قوله: «ننتقل الآن إلى النماذج الإرشادية ونسأل ماذا عساها أن تكون؟ هذه هي المسألة الأكثر غموضاً والأهم شأناً في كتابي الأصلي»[١١٢]. وأشار في السّياق ذاته إلى أن أحد قرائه قد أحصى إثنين وعشرين استعمالاً مختلفاً على أقلّ تقدير لمفهوم النّموذج الإرشـاديّ[١١٣]. ومن التّدقيقات الكثيرة التي أضافها كون لمفهوم النّموذج الإرشاديّ وَسْمُهُ ما يربط الباحثين الإخصائيّين في العلم القياسيّ من عناصر منتظمة ومختلفة الأنواع بمفهوم خاصّ هو: قالب بحثيّ أو نموذج انضباطيّ (Disciplinary matrix/Matrice disciplinaire) بعد أن كان يضمّه إلى النظريات الجديدة تحت مفهوم «النموذج الإرشادي»، وهو ما اختارت يمنى طريف الخولي مثلاً ترجمته بمصطلح: النموذج القياسيّ الإرشاديّ[١١٤]. ولا نرى موجباً للعودة إلى أصل المفهوم في اللغة اللاتينيّة (Paradigma) ولا إلى استعمالاته السابقة على كون، رغم أهمّيته، إذ إن هذا المفهوم قد اكتسب خصوصيّته وخصوبته وقوّته التّفسيريّة منذ استعمله كون لأوّل مرّة سنة ١٩٦٢ في كتابه بنية الثورات العلمية. وقد عَنى به عدّة معان، وخصّ بالذّكر منها معنيَيْن شغلا الجزء الأعظم من الكتاب: **الأول**، وهو يعبّر عن جِماع المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتّقنيات المشتركة بين أعضاء مجتمع بذاته؛ **والثّاني** يشير إلى عنصر منفصل في هذا المركّب الجامع. ويعني به الحلول الواقعيّة للألغاز[١١٥]. ومن التّعريفات التي حدّ بها كون البراديغم فجمع فيها بين البساطة والشّمول قوله: «أقصد بذلك [يعني النّماذج الإرشاديّة] الإنجازات العلمية المعترف بها عالمياً والتي تمثل في عصر بذاته نماذج للمشكلات والحلول بالنسبة لجماعة من الباحثين العلميين»[١١٦].

(د) القطيعة عند توماس كون: معقد الأهمّية في هذا المبحث أنّه يصل بنا إلى المرمى المقصود من دراستنا فلسفة العلم عند توماس كون، لذلك سنتوخى **أوّلاً** تحديد ملامح مفهوم الثورة عنده، ونثنّي باستجلاء كيفيّة حدوثها ثانياً.

---

(١١٠) أضاف كون الحاشية بداية من طبعة ١٩٦٩.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١١٤) انظر بخصوص توماس كون الحاشية التي ذيّل بها كتابه: بنية الثورات العلمية، ص ٢٢١ وما بعدها. انظر أيضاً: الخولي. فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(١١٥) كون، المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.



يطرح مفهوم الثّورة بمعناه العامّ قدراً غير يسير من اللبس في المجال التّداولي العربيّ. وقد يصبح هذا اللبس مضاعفاً في سياق رؤية فلسفيّة خاصّة، كتلك التي ميّزت فلسفة العلم عند توماس كون التي أفردناها بالدّرس في هذا المبحث، لذلك لم يكن غريباً أن تتنبّه الباحثة يمنى طريف إلى هذه الصّعوبة، فتعمد إلى تحليل مفهوم الثّورة تحليلاً فيلولوجيّاً في اللغة العربيّة من جهة، وفي بعض اللغات الأوروبية من جهة أخرى، وذلك قصد تحديد معنى الثّورة المقصود على وجه التّحديد عند كون. وقد أفضى بها الدّرس إلى التّمييز بين جانبين للدّراسة السّيمانطيقيّة لمصطلح «الثّورة»، وهما الجانب الإشاريّ المباشر والجانب الدّلاليّ الإيحائيّ. فمن النّاحية المباشرة تعني الثّورة «دائماً نمطاً من التّغيير المفاجئ السّريع مغايراً لمجرّد النّموّ أو حتّى التّطوّر الذي هو تغير تدريجي بطيء»[١١٧]. ويوازيها في تفسير التّقدّم العلميّ النّظرة التّراكميّة، ولذلك تُوضع الثّورة دائماً في مقابل التّطوّر. أمّا على المستوى الدّلالي الإيحائيّ فتلاحظ يمنى طريف تفاوتاً بين المصطلح الأوروبيّ (Révolution) وبين المقابل العربيّ ثورة. فالثّورة في اللسان العربيّ تعني «هاج وماج فيأتي الرفض والتغيير الجذري بفعل قوى انفعالية وليس هذا مقصوداً تماماً»[١١٨]. أمّا في الإنكليزية فإنّ «المصطلح (Révolutionary) يعني ثوريّ، جذريّ متطرّف، ومعنى إتمام دورة كاملة (مثلاً دورة الجرم السّماوي في مداره) [...] على هذا نجد المصطلح الإنكليزي لا يجعل الرفض هياجاً مفاجئاً، بل هو تقدم مكثف شديد الفاعلية، انتقال جذري إلى مرحلة أعلى آن أوانها لانتهاء المرحلة السابقة أو استنفاد مقتضياتها. وهذا هو المقصود على وجه الدقة من القول بالطابع الثوري للتقدم العلمي»[١١٩]. فما مفهوم الثورة عند كون؟ وكيف تحدث الثّورة في مسار العلم؟

يُعدّ كتاب كون بنية الثورات العلمية جواباً عن هذين السّؤالين، إذ تصدّى فيه، كما يشير العنوان، إلى تفسير كيفيّة التّقدّم التّاريخيّ للعلم. وقد قدّم كون عن السّؤال الأوّل جواباً بسيطاً ومباشراً، لخّصه بقوله إنّ «الثورات العلمية مقصود بها هنا سلسلة الأحداث التطورية غير التراكمية التي يبدل فيها نموذج إرشادي قديم، كلياً أو جزئياً، بنموذج إرشادي جديد متعارض معه»[١٢٠]. أمّا جواب السؤال الثّاني فقد استغرق أغلب صفحات الكتاب. وحصيلته أنّ كون قد استخلص من دراسة تاريخ العلم أن العلماء عبر التّاريخ يباشرون أنشطتهم البحثيّة في ظلّ نموذج إرشاديّ/ باراديغم مستقرّ وراسخ في الأذهان والممارسات البحثيّة، ويكون دور العلماء في هذه المرحلة هو حلّ الألغاز العلميّة في إطار العلم الاعتياديّ. وفي لحظة ما يكتشف بعض العلماء أو أحدهم أنّ البراديغم الذي يحتكم إليه العلم العاديّ أصبح عاجزاً عن مواجهة المشكلات الجديدة، وبما أن حركة العلم لا تتوقّف، فإنّ الاكتشافات العلميّة والابتكارات تتراكم خارج الأطر القياسيّة، ويظهر ما يسمّى بالشّذوذ. وهو ما يعبّر عن وجود أزمة في البراديغم. وهذه الأزمة هي مخاض الثّورة العلميّة

(١١٧) الخولي، المصدر نفسه، ص ٣٨٧.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.
(١٢٠) كون، المصدر نفسه، ص ١٣١.



الجديدة التي تنذر بتحوّل من البراديغم القديم إلى براديغم جديد يختلف عن القديم كلّيّاً أو جزئيّاً. صحيح أنّ ظهور الشذوذ يُقَابَلُ بمحاولات لاستكشاف مجاله، أو لإنكار جدّته، أو بالسّعي إلى المواءمة بينه وبين النّموذج الإرشاديّ، ومحاولة تعديل أدواته، إلّا أنّ الإسراف في التّعديل سرعان ما يقدّم الدّليل القاطع على أنّ هناك أزمة، وأنّه قد آن الأوان للخروج من سياق العلم العاديّ[١٢١].

تُجمل يمنى طريف اللحظة الثّوريّة الموالية للحظة الأزمة بقولها إنّ: «الثورة العلمية تحدث نتيجة تغيرات لاستيعاب ظاهرة من نوع جديد من قبيل الأكسيجين أو الأشعة السينية، ظاهرة خلقت أزمة، من الأزمات تنبثق النظرية العلمية الجديدة التي تغير تقاليد البحث وأبعاد الرؤية الميتافيزيقية ومدلولات المفاهيم العلمية والوقائع التجريبية. فإن تغلبت النظرية الجديدة على منافساتها وأثبتت ذاتها يسلم بها كنموذج إرشادي جديد يطرح ألغازاً تحتاج إلى مهارة الباحثين... وهكذا دواليك»[١٢٢]. وهكذا فاللحظة الثّوريّة تتمّ، في رأي كون، «مع إدراك الشذوذ أو الخروج عن القياس. أي مع وجود انطباع بأنّ الطّبيعة قد ناقضت بصورة أو بأخرى التوقعات المرتقبة في إطار النموذج الإرشادي الذي ينظم العلم القياسي»[١٢٣]. ويضرب كون عدّة أمثلة على حالات من تغيير النّموذج الإرشاديّ مثّلت جميعها ثوراتٍ في مسار العلم. ومنها: ميلاد فلك كوبرنيكوس بعد نظريّة بطليموس الفلكيّة، وظهور نظريّة لافوازييه عن احتراق الأكسيجين بعد أزمة الكيمياء في العقد الثّامن من القرن الثّامن عشر، وأزمة الفيزياء بداية من أواخر القرن التاسع عشر وظهور نظريّة النّسبيّة... إلخ[١٢٤].

ويمكن أن نجمل خصائص الثّورات العلميّة وآثارها في النّقاط الآتية:

ـ أنّ إيقاع تطور العلم يتمّ بصورة دوريّة وفق خطوات ثلاث هي: «علم قياسيّ ثم أزمة فثورة، ثم علم قياسي جديد»[١٢٥]. ويضيف إليها شالمرز مرحلة رابعة تسبق المراحل الثلاث المذكورة وهي مرحلة ما قبل العلم[١٢٦].

ـ أنّ تحوّل البراديغم يعني تحوّل النّمط الفكريّ، وعندما يتغيّر النّظام العلميّ من براديغم إلى آخر فإنّ ذلك يعني حسب مصطلحات كون أنّ ثورة علميّة أو تحوّلاً في البراديغم قد حدث، غير أنّ هذه الثورة ليست ثورة دائمة، بل هي مرحلة وسطى بين مرحلتين من الاستقرار. إنّها ثورة دوريّة.

ـ أنّه غالباً ما تكون مسألة انبثاق الثّورات العلميّة مسألة غير مفهومة، أي حدثاً أشبه بسقوط الغشاوة عن العينين أو بومضة البرق التي تغمر بنورها لغزاً بدا غامضاً في ما مضى[١٢٧].

---

(١٢١) الخولي، المصدر نفسه، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٢.
(١٢٣) كون، المصدر نفسه، ص ٨٨.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١١٠.
(١٢٥) جلال، على طريق توماس كون: رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كون، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.
(١٢٦) آلان شالمرز. نظريات العلم، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد الصفا (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١)، ص ٩٥.
(١٢٧) كون، بنية الثورات العلمية، ص ١٦٣.



ـ أنّ التّحوّل يحدث في الرّؤية لا في الموضوعات، أي أنّه يقع تناول مجموعة المعطيات نفسها ولكن بعد وضعها في نسق جديد من العلاقات بين بعضها بعضاً عبر إدراجها في إطار مغاير، وإن كان هذا التّحوّل في الرّؤية يفترض تحوّلاً في شبكة الالتزامات والعادات والمعتقدات والمفاهيم التي يرى العلماء من خلالها. ويشبّه كون هذه التّحوّلات بتحوّلات الإدراك الجشطالتيّ الذي نرى بموجبه العلامات المرسومة على الورق في صورة طائر، ثم نراها بعد ذلك في صورة ظبي، والعكس بالعكس(١٢٨).

ـ أنّ هناك تشابهاً بين الثّورات السياسيّة والثّورات العلميّة. إذ تظهر الثّورات السياسيّة «مع تصاعد الإحساس الذي يكون في الغالب قاصراً على قطاع من المجتمع السّياسيّ بأن المؤسسات القديمة لم تعد تفي على نحو ملائم بحلّ المشكلات التي تفرضها بيئة كانت تلك المؤسسات طرفاً في خلقها، وبالطّريقة نفسها إلى حدّ كبير تستهلّ الثورات العلمية بتزايد الإحساس، ونقول ثانية إنه غالباً ما يكون قاصراً على فئة محدودة من المجتمع العلمي، بأن أحد النماذج الإرشادية القائمة قد كف عن أداء دوره بصورة كافية في مجال اكتشاف جانب من الطبيعة [...] ونلاحظ في كل من التطور السياسي والتطور العلمي أن الإحساس بسوء الأداء الذي يمكن أن يفضي إلى أزمة يعد شرطا مسبقا للثورة»(١٢٩). والملاحظ أنّ مماثلة كون هذه بين المجالين السّياسيّ والعلميّ تجسّد اعتراضه على النّظرة التّقليديّة التي ترى في العلم ظاهرة عقليّة صرفاً، أو موهبة شخصيّة لا ينبغي التماس أسبابها في الأطر الاجتماعيّة والحضاريّة والميتافيزيقيّة لمجتمع ما (تاريخ داخليّ للعلم). ويتبنّى كون، في المقابل، تاريخاً خارجيّاً للعلم يرى بموجبه أنّ العلم نشاط اجتماعيّ وتاريخيّ يتمّ في إطار مؤسّسات حضاريّة. يقول شوقي جلال في هذا المعنى، مؤكّداً الوعي بتاريخيّة النّشاط العلميّ عند توماس كون «العلم صيغة منظمة اجتماعياً للنشاط الروحي الإنساني، الذي ظهر عند مرحلة محددة من التطور التاريخي، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتطور التاريخي للبشرية»(١٣٠). وتكمن قيمة ما قرّره توماس كون، من تأكيد للبعد التّاريخي وإقرار بالتّواصل وتبادل التّأثير بين العلوم الطّبيعيّة والعلوم الإنسانيّة (كما رأينا عند بوبر من قبل)، في إمكانيّة نقل الخلاصات والنّتائج التي أفضت إليها بحوثه في مجال العلوم الدّقيقة أساساً إلى مجال العلوم الإنسانيّة التي يضعها بحثنا نصب عينيه.

(د) القطيعة عند بول فيرابند: الثّورة الدّائمة

(١) الإطار الفكريّ لتشكّل الإبيستيمولوجيا الفوضويّة عند فيرابند: تميّز التكوين الأكاديميّ لـ بول فيرابند بالجمع بين العلوم الدّقيقة والعلوم الإنسانيّة، فقد درس التّاريخ والفيزياء وعلم الفلك، واشترك في تأسيس «دائرة كرافت» وهو نادٍ فلسفي نُسِب إلى فكتور كرافت أحد أعضاء حلقة فيينا المعروفين. كما تأثّر بأفكار فتغنشتاين التي تقوم على أن المبادئ العامة المقبولة قد تتغيّر من جيل

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(١٣٠) جلال، على طريق توماس كون: رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كون. ص ٢٣ ـ ٢٤.



إلى جيل، وقد يعتورها تغيّر جوهريّ من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى[١٣١]. أمّا من جهة موقعه من تيّارات فلسفة العلوم، فهو يعدّ واحداً من فلاسفة العلم الذين «واصلوا المسار البوبري ـ الكوني الضد وضعي ـ ليدعموا المرحلة التالية من فلسفة العلم المتحررة من قصورات الوضعية المنطقية وتطرفاتها وحيوداتها التي ترتد إلى حدّ كبير لنزعة الوضعية اللاتاريخية، ومؤكّدين منطق الكشف والنّماء والتغير والتقدم والثورة، لا مكرّسين لمنطق تبرير المعرفة وإثبات الصحة. وقد تأدى هذا إلى رفع لواء النسبية، أو بالأحرى النسباوية (Relativism) التاريخية للمعرفة، لامطلقيتها المنطقية، والنظرة التكاملية لفلسفتها لا المحض إيبيستيمولوجية، تأكيداً لأنسنة الظاهرة العلمية»[١٣٢]. وفعلاً، فإنّ سيرة بول فيرابند الفكريّة في مرحلتها الأولى تكشف عن تأثّره بأفكار كارل بوبر. وكان مبدأ القابليّة للتّكذيب يؤخذ في دائرة كرافت كفكرة مسلّم بها. كما تكشف عن تأثّره بفلسفة فتغنشتاين التي كانت موضوع إجازته من جامعة بريستول (Bristol) الإنكليزية موصولة بميكانيكا الكم.

أمّا في المرحلة الثّانية من حياته العلميّة، فقد انقلب فيرابند على مسلّماته الأولى، وبخاصّة على أفكار كارل بوبر التي لم يخلُ مؤلّف من مؤلّفاته من هجوم عنيف عليها. وقد نشر أهمّ بحوثه سنة ١٩٦٢، وفيها تحدّث عن مفهوم اللاقياسية (Incommensurability). هذا المفهوم الذي يعود الفضل في انتشاره، ومزيد بلورته إلى فيرابند نفسه، وذلك بعد أن كان قد سبقه إلى تبنّيه كلّ من توماس كون وإمري لاكاتوش (Lakatos) وغيرهما. كما شرع كون، بعد ذلك، في كتابة عدّة دراسات دعا فيها إلى فكرة وفرة الأفكار أو تعدّدها (Proliferation of Ideas) وهي إحدى الرّكائز الأساسيّة لفلسفته كما سنرى. وفي هذا السّياق، يعدّ كتابه: **ضد المنهج: خطة لنظرية فوضوية في المعرفة** المنشور سنة ١٩٧٥، أهمّ أعماله على الإطلاق، وكان يزمع أن يجعله قسمين: يعرض في الأوّل أهم أفكاره، على أن يتضمّن الثّاني منه ردّ صديقه إمري لاكاتوش عليه، إلّا أنّ وفاة لاكاتوش المفاجئة حالت دون ذلك. ولم تكن مؤلّفاته التّالية سوى تطوير للأفكار التي أوردها في كتابه الأوّل.

(أ) نسبيّة المعرفة العلميّة ومناهضة المنهج: تتلخّص مهاجمة بول فيرابند العلمَ في ثلاث نقاط وهي: ١ ـ محاولة إثبات نسبيّة الحقائق التي يتوصّل إليها البحث العلميّ، وعدم اختلاف النّسق المعرفيّ العلميّ عن سائر الأنساق المعرفيّة التي طوّرها الإنسان من أسطورة وخرافة وسحر... إلخ واعتباره مجرّد إيديولوجيا من الإيديولوجيّات السّائدة في المجتمعات الحديثة. ٢ ـ تسفيه القول بتقدّم العلم وفق منهج ما. ٣ ـ القول بلاقياسيّة النظريّات العلميّة سعياً إلى نسف القول بطبيعة التّقدّم التّراكميّ، والزّعم بوجود منهج لذلك التّقدّم.

مُؤدّى هذه النّقاط الثّلاث هو إرساء نظريّة قصوى في مفهوم القطيعة مفادها أنّ العلم يتقدّم فوضويّاً، وأنّه، بناء على ذلك، لا علاقة بين مختلف مراحله، كما سنرى.

---

(١٣١) بول فيرابند. **ثلاث محاورات في المعرفة: مع دراسة حول نسبيّة المعرفة العلميّة عند بول فيرابند**، ترجمة محمد أحمد السيد (الإسكندرية: منشأة المعارف، [د.ت.])، ص ٦. (مقدمة المترجم، ص ١ ـ ٣٤).

(١٣٢) الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبليّة**، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠.



- **نسبيّة المعرفة العلميّة:** انتقد فيرابند النّظرة التّقديسيّة التي أضحى يتمتّع بها العلم والعلماء في المجتمعات الحديثة. وقارن بينها وبين ما كان يتمتّع به الدّينُ ورجالُه في المجتمعات القديمة، معتبراً أنّ العلم قد أصبح ديناً جديداً. فقد تحوّل في الحضارة الغربيّة إلى إيديولوجيا دينيّة أكثر تنظيماً وعنفاً ودغمائيّة من أي إيديولوجيّة أخرى سياسيّة كانت أو دينيّة. وضرب فيرابند على ذلك عدّة أمثلة منها أنّ طرق تدريس العلم باتت تشبه طرق تدريس «الحقائق» الدّينيّة قديماً، ومنها كذلك أن النّقد في المجتمع الحديث يشمل النّظم السّياسيّة ومؤسّسات المجتمع المختلفة، ولكنّه يستثني العلم، فضلاً عن أنّ تصريحات العلماء ومواقفهم قد أصبحت تجد التّوقير والاحترام اللذين كانت تلقاهما أحكام رجال الدّين والفقهاء قديماً[١٣٣]. وعلى خلاف ذلك، يذهب فيرابند إلى أنّ العلم، بوصفه نسقاً معرفيّاً، لا يَفْضُلُ الأسطورة والميتافيزيقيا في شيء. وما الدّعوة إلى فصله عنهما سوى دعوة ميتافيزيقيّة أخرى، فهو لا يتمتّع بأيّ ميزة خاصّة تسمح له بأن يدّعي لنفسه التفوّق على الأنشطة والفعاليّات الفكريّة الإنسانيّة المختلفة. ويبرّر فيرابند المنزلة المقدّسة التي بلغها العلم بأمرين: **الأوّل**، هو «الدور الثوري الذي لعبه في القرنين السابع عشر والثامن عشر»[١٣٤]. حتّى صار العلم صنو التقدّم والحرّية. أمّا **الثّاني** فهو الضّغوط السّياسيّة والمؤسّساتيّة بل والعسكريّة أحياناً. ولا أدلّ على ذلك من أنّه يكفي أن تتلاشى تلك الضّغوط، أو أن يتغيّر توظيفها لتصبح ضدّ العلم حتّى نحصل على نتائج عكسيّة، والمثل من تاريخ العلم هو قصّة إحياء الطّبّ الصّينيّ التّقليديّ (طبّ الأعشاب والوخز بالإبر وثنائيّة الين يانج ونظرية التشي... إلخ ..)، بقرار سياسيّ سنة ١٩٥٤، واستفادة الطّبّ الغربيّ الحديث منه، رغم توقّع بعضهم في البداية انهيار الطبّ الصّينيّ[١٣٥].

ويفسّر فيرابند وقوع النّاس في أسر الإعجاب بالعلم بطبيعة العلم نفسه من ناحية، وبعوامل ذاتيّة تتّصل بالدّارس من ناحية أخرى. يقول فيرابند: «العلم أكثر قرباً من الأسطورة [...] إنه واحد من أشكال المعرفة العديدة التي طوّرت من قبل الإنسان، غير أنه ليس الأحسن بالضرورة. فالعلم ثرثار، وصاخب، ووقح، وهو ليس بالأساس أعلى منزلة إلا عند أولئك الذين اختاروا إيديولوجية بعينها، أو أولئك الذين قبلوا به دون أن ينظروا قطّ في مزاياه وحدوده»[١٣٦]. كما يرى فيرابند أنّ أحد الأخطاء الأساسيّة التي جعلت العلم يتحوّل إلى وريث للاستبداد الدّينيّ في الغرب هو حصر صفة العقلانيّة فيه وحده، والحال أنّ العقلانيّة أصناف، وأنّه من الضروريّ تجاوز كثير من الثّنائيّات الزّائفة من قبيل: العقلانيّة واللاعقلانيّة، والعلم والدّين، والعلم والأسطورة... إلخ وهو تجاوز ضروريّ لأنّه يساعد العلم ذاته على التقدّم[١٣٧]. ويؤكّد فيرابند في هذا السّياق حقيقة استفادة الطّبّ الحديث

---

(١٣٣) فيرابند، المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٣٤) Paul Feyerabend, «Thèse sur l'anarchisme épistémologique,» *Alliage*, no. 28 (1996), p. 2, <http://www.tribunes.com/tribune/alliage/28/feye.htm>.

(١٣٥) Paul Feyerabend, *Contre la méthode: Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, traduit de l'anglais par Baudoin Jurdant et Agnès Schulemberger (Paris: Ed. du Seuil, 1988), pp. 51-52 and 345.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢ و٣٣٢.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.



من المعالجة بالأعشاب ومن علم الفراسة والميتافيزيقا وعلم العرّافين والقابلات وبائعي الأدوية والعقاقير المتجولين[١٣٨]، مبيّناً من خلال ذلك مشروعيّةَ وجود المعقوليّات المختلفة التي أبدعها الإنسان، بل تفوّقَ بعضها أحياناً على العلم نفسه، كما هو شأن الأسطورة التي يرى أنها أبدعت الثّقافة (والحضارة) في حين اقتصر العقلانيتون على تغييرها. يقول فيرابند: إذا «كان العلم يُمدح بسبب إنجازاته، إذاً لكان [كذا!] يتعين أن تمتدح الأسطورة مئة مرة وبحماس أكبر، لأن إنجازاتها كانت أعظم بما لا يقاس، إذ إن مبدعي الأسطورة أنشأوا ثقافة في حين عمل العقلانيون على مجرّد تغييرها، ولن يقدم في أغلب الأحوال أفضل منها»[١٣٩].

هكذا يمكن أن نتبيّن أنّ بول فيرابند يرمي، من وراء هذه المقدّمات، إلى هدفين يتولّد الثّاني منهما من الأوّل: أ ـ مقاومة العلم بوصفه إيديولوجيا كسائر الإيديولوجيات ولا يملك، للسّبب ذاته، أن يحتفظ بصفة دائمة بوظيفته التّحريريّة والتّنويريّة التي اكتسبها في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر[١٤٠]. ب ـ فصل الدّولة عن العلم في ضرب من اللائكيّة الإبيستيمولوجيّة على غرار اللائكيّة الدّينيّة، من منطلق أنّه مثلما يحقّ لأي فرد أن يتبنّى أو يرفض إيديولوجيا ما، فـ «إنّ فصل الكنيسة عن الدولة ينبغي أن يستكمل بفصل الدولة عن العلم»[١٤١]. ذلك أنّه، أي العلم، أكثر حداثة، وعدوانيّة ودغمائيّة من المؤسّسات الدّينيّة. وهكذا فإنّ المرمى البعيد الذي صوّب فيرابند أهدافه نحوه هو حرّيّة الإنسان عبر رفض كلّ الإيديولوجيات وفي مقدّمتها العلم. وهو ما جعله يشدّد بصيغ شتّى على أنّ «العلم، في نهاية المطاف، هو صنيعتنا وليس سيدنا، وينبغي أن يكون خادماً لنزواتنا لا طاغية يتحكم في رغباتنا»[١٤٢].

ـ **نقض المنهج:** لتأسيس إبيستيمولوجيّته الفوضيّة، عمد بول فيرابند في خطوة ثانية إلى محاولة تسفيه إحدى أهمّ دعاوى الخطاب العلميّ، وهي قيام معرفته على منهج ثابت به تفسّر الوقائع التّجريبيّة، وإليه تردّ مختلف نظريّاته. وفي هذا السّياق يقول فيرابند: «من الواضح أن فكرة وجود منهج ثابت، أو نظرية قارّة للمعقولية، إنما تستند إلى تصور ساذج جدّاً للإنسان ولمحيطه الاجتماعي»[١٤٣]. ويعتمد فيرابند في تأكيده هذا على تاريخ العلم ذاته الذي لم يُثْبِت، في رأيه، أنّ العلم لا يتميّز بمنهج خاصّ فحسب، بل أثبت كذلك أنّ كل القواعد والمناهج غير دائمة، وأنّ الأصل فيها هو التّجاوز المستمرّ. يقول أحد مترجمي فيرابند شارحاً موقفه: «العلم ليس له منهج خاص به يميزه عن أي نشاط فكري آخر، أو يجعله يستحق درجة أكبر من الاحترام باعتباره يقدم معرفة حقيقية صادقة [يقول فيرابند]: **تواجه فكرة وجود منهج علمي يتضمن مبادئ صارمة لا تتغير**

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(١٣٩) بول فيرابند: **العلم في مجتمع حر**، ترجمة السيد نفادي؛ مراجعة سمير حنا صادق (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ١١٩، و**ثلاث محاورات في المعرفة: مع دراسة حول نسبيّة المعرفة العلميّة عند بول فيرابند**، ص ٣١.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(١٤١) Feyerabend, *Contre la méthode: Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, pp. 12 et 337.

(١٤٢) Feyerabend, «Thèse sur l'anarchisme épistémologique,» p. 8.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.



وملزمة إلزاماً مطلقاً صعوبات جمة عند مقارنتها بنتائج البحث التاريخي..إذ لا توجد قاعدة واحدة، مهما بدت ممكنة، أو مستندة إلى أسس إيبيستيمولوجية راسخة إلا وتم تجاوزها في وقت من الأوقات...»[١٤٤].

وصل الأمر بفيرابند إلى وسم أمل العلماء والباحثين في اكتشاف قاعدة تتجاوز كل العقبات، أو في ابتكار نظريّة تفسّر كل الظواهر بأنّه «مجرد حلم طوباوي ورغبة بعيدة بل مستحيلة»[١٤٥]. وإذا كانت الاستقرائيّة والتّكذيبيّة تجتمعان، على ما بينهما من اختلاف في تفسير طبيعة التطوّر وفي أسسه وآلياته، على الإصرار على توحيد منهج عام ودائم صالح لضمان تقدم المعارف العلمية، فإنّ فيرابند يناصبهما العداء. ويوحي عنوان كتابه **ضد المنهج** بموقفه السّجالي تجاه كلّ تقاليد فلسفة العلوم منذ فرنسيس بيكون صاحب كتاب **الأرغانون الجديد**، مروراً بديكارت صاحب كتاب **خطاب في المنهج**، مؤكداً أنّ تقاليد التّربية العلميّة تحت سيطرة المنهج التّجريبيّ قد فرضت على كلّ الباحثين دون استثناء عدداً من القواعد الشّاملة والدّائمة، مشكّكاً في جدوى التمسّك بتقليد واحد، وإهمال غيره من التّقاليد والإمكانيّات، وفي قدرة المنهج الاستقرائيّ والتكذيبيّ... إلخ على المساعدة أصلاً في دفع المعرفة العلميّة، فضلاً عن الوهم السّائد بأنّ المنهج التّجريبي هو وحده المناسب لتحصيل المعرفة اليقينيّة وتطويرها. هذا المنهج الذي يرى فيرابند أنّ تجاوزه أو مخالفته ليس «أمراً عرضياً أو يحدث في حالات نادرة، ولا هو نتيجة لنقص في معارفنا أو لأمر يمكن تداركه أو التغلب عليه، بل يرى على العكس أن هذا التجاوز ضروري لتقدم العلم [...]: **مهما بدت لنا قواعد المنهج التي «يتشدق» بها فلاسفة العلم ضرورية وأساسية فهناك دائماً ظروف تستدعي ليس فقط تجاهل هذه القواعد، وإنما تبني عكسها**»[١٤٦]. وممّا يدلّ، عند فيرابند، على تهافت القول بالمنهج الثّابت في العلم، وعلى قابليّته للتّجاوز المستمرّ هو هشاشة نتائجه، والطّابع الافتراضيّ لنظريّاته، بل خطؤها المطلق. يقول فيرابند: «لقد اكتشفنا أيضاً أنّ نتائج العلم ليس لها أي صلابة، وأنّ نظرياتها مثلها مثل منطوقاتها البروتوكولية (ses énoncés factuels) هي افتراضات، وليست، في كثير من الأحيان، غير صحيحة موضعيّاً فقط، ولكن خاطئة بالكامل وتتصل بأشياء لم توجد قطّ»[١٤٧].

(ب) **خاصّيّة اللاقياسيّة**: يعني مفهوم اللامقايسة «عدم قابلية النظريّات العلميّة للقياس المتكافئ للحكم عليها بالمقاييس نفسها، تقييمها بالمعايير ذاتها. لكلّ نظرية إطارها ومفاهيمها وعالمها [...] [فـ] مفهوم الكتلة أو مفهوم الجاذبية عند نيوتن مختلف تماماً عن مفهوم الكتلة أو مفهوم الجاذبية عند أينشتاين»[١٤٨]. ولئن رفض كارل بوبر هذه النّظرية، ولم يستسغها تلميذه إمري لاكاتوش،

---

(١٤٤) فيرابند، **ثلاث محاورات في المعرفة: مع دراسة حول نسبيّة المعرفة العلميّة عند بول فيرابند**، ص ١١ ـ ١٢ (التسويد هنا وفي كل موضع من هذا البحث هو من المصدر).

(١٤٥) فيرابند، **العلم في مجتمع حر**، ص ١١٣.

(١٤٦) فيرابند، **ثلاث محاورات في المعرفة: مع دراسة حول نسبيّة المعرفة العلميّة عند بول فيرابند**، ص ١٢.

(١٤٧) Feyerabend, «Thèse sur l'anarchisme épistémologique,» p. 3.

(١٤٨) الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية**، ص ٤٠٢.



فإنّ أسسها تعود إلى توماس كون وآخرين. أمّا مهمّة توسيع هذه الفكرة وتعميقها فقد نهض بها فيرابند، وأمدّها بحجج من تاريخ العلم وثقافات الشّعوب المختلفة. ورأى أن ثقافات الشّعوب على اختلافها تنتج في لحظة واحدة من التّاريخ نماذج مختلفة للعقلانيّات، وأنّ اختلافها يزداد كلّما تطوّر العلم وتعاقبت النّماذج الإرشاديّة. فلا يمكن فهم اللاحق منها في ضوء السّابق مهما تشابهت المفاهيم، ذلك أنّ اختلاف النظريات التي تتحدّد في نطاقها المفاهيم يجعل من المستحيل تكافؤها، أعني المفاهيم، بسبب ذلك الاختلاف. ومن النّظريّات اللامتقايسة: الميكانيكا الكلاسيكيّة والميكانيكا الكمية، نظريّة الميل (Théorie de l'imetus) والميكانيكا النيوتنية، المادّة وثنويّة الروح ـ المادّة... إلخ. ويُعدّ مفهوم اللامقايسة (أو اللاقياسيّة) من أهمّ الآليّات التي أكسبت نظريّة فيرابند بعدها التّاريخيّ، إذ فرضت على الدّارس أن يضع في حسبانه الظّروف التّاريخية والاجتماعيّة ودرجة تطوّر المعارف العلميّة في لحظة ما من الزّمن. غير أنّ أهمّ ما يمكن أن نخلص إليه هو أنّ مفهوم اللامقايسة يوازي مفهوم القطيعة عند غاستون باشلار، وكلاهما يعبّر عن ظاهرة الفواصل والانفصالات في التّقدّم العلميّ، أي أنّهما ينقضان الاستمراريّة الآليّة والاتّصال التّراكميّ من حيث يؤصّلان الوعي التّاريخيّ(١٤٩).

(٢) **الإيبيستيمولوجيا الفوضويّة/الحرّة**: بدأ فيرابند تحديده لما دعاه بـ «الفوضوية الإيبيستيمولوجية» (Anarchisme épistémologique) برسم خطوط اختلافها عن الفوضويّات الأخرى، ومنها الفوضوية السّياسية والفوضويّة الدّينيّة ومذهب الشّكّاك، فرأى أنّها جميعاً عقيمة. وتنهض، في نهاية التّحليل، على آراء دوغمائيّة حول ما هو حقيقيّ وما هو خير. وفي معرض المقارنة بين الفوضويّ الإيبيستيمولوجيّ والفوضويّ السّياسيّ، يقول فيرابند: «إذا كان السياسي الفوضوي يريد إلغاء بعض أشكال الحياة، فإن الإيبيستيمولوجي الفوضوي يمكن أن يدافع عنها لأنّه لا شرعية دائمة (Loyauté Durable) عنده، كما أنّه لا يخاصم بصفة دائمة أيّ مؤسّسة أو إيديولوجيا أيّا كانت، مثله في ذلك مثل الدّادائيّ الذي يشبهه من عدّة جوانب، والذي لا يكتفي بعدم امتلاك أيّ برنامج فحسب، بل إنّه ضدّ كل البرامج. [...] ولتكون داداتيّاً حقّاً، ينبغي أن تكون ضدّ الدّاداتيّة ذاتها»(١٥٠).

إذا كانت شكّيّة بيرون الإيليسي (Pyrrhon d'elis) (ت. ٢٧٥ ق.م.) وأتباعِه تقف على الحياد وتعلّق الحكم في ما يعرض لها من قضايا، فإنّ الفوضويّة الإيبيستيمولوجيّة، على العكس من ذلك،

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.

(١٥٠) Feyerabend, «Thèse sur l'anarchisme épistémologique,» pp. 2-4.

الدّادائيّة (Dadaïsme): «حركة عبثية، رفضيّة، ظهرت مع بداية الحرب العالميّة الأولى ـ في مجالي الفنّ والأدب ـ في عواصم غربية. (...) لم تستخدم، للمرّة الأولى، بالمعنى التّاريخي الذي أعطي لها، إلا في نيسان/أبريل من عام ١٩١٠، حيث أطلقت على الحركة التي أسسها، في زيوريخ، فنانون كانوا قد قصدوا سويسرا، بسبب الحرب من جهات أوروبية مختلفة...». انظر: محمد أمهز، في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، مج ٢: **المدارس والاتجاهات والتيّارات**، القسم ١، ص ٥٥١ (الفصل من ص ٥٥١ إلى ٥٥٨).



تتخذ مواقف متطرّفة ضدّ تنصيب أي سلطة معرفيّة لمنهج ما، وتعادي على وجه التحديد تنصيب السّلطة المعرفيّة للعلم، وترفض كلّ المعايير والقوانين وكلّيات المعاني باسم «العدالة» و«الشّرف» و«العقل» و«الحقيقة» و«الموضوعية» و«الأخلاق»... إلخ. يقول فيرابند: «تختلف الفوضوية الإيبيستيمولوجية في ذات الحين عن المذهب الشكّي وعن الفوضويّة السّياسيّة (الدّينيّة)، فإذا كان الشّكّاك يعتبر كل التصوّرات جميعها جيّدة أو جميعها سيّئة، أو يمتنع بكل بساطة عن إصدار حكم، فإن الإيبيستيمولوجي الفوضوي لا يجد حرجاً في الدفاع عن الملفوظات الأكثر بذاءة (Les Énoncés les plus triviaux) أو الأكثر عدوانية»[١٥١].

أمّا ما يرفضه فيرابند تحديداً فهو الأحاديّة المنهجيّة، ويرى أنّها ليست معرقلة لتقدّم العلم فحسب، بل هي مضرّة بحرية الفرد أيضاً، ويؤكّد أنّ «العلم أساساً مشروع فوضوي، والفوضوية النظرية هي أكثر إنسانية، وأكثر ملاءمة لتشجيع التقدّم من المذاهب القائمة على القانون والنظام»[١٥٢]. ويضيف فيرابند متهكّماً على الإجماع ودعاته، مؤكّداً انحيازه إلى التنوّع النّظريّ والمنهجيّ: «إن الإجماع يمكن أن يناسب كنيسة، أو ضحايا واقعين تحت الإرهاب، أو طامحين إلى تبني خرافة (قديمة أو حديثة)، أو أتباعاً مستضعفين خاضعين لأحد من الطّغاة. أمّا تنوّع الآراء فهو ضروريّ لتحقيق معرفة موضوعيّة. والمنهج الذي يشجّع التعدّد هو كذلك المنهج الوحيد الذي ينسجم مع الأفكار الإنسانيّة»[١٥٣]. فتعدّد النظريّات والمناهج، كما أكّد فيرابند بإلحاح، إنّما يحقّق ازدهار العلم والإنسان كليهما. يقول فيرابند: «إن تكاثر النّظريات مفيد للعلم، في حين أن الأحاديّة تضعف قدرته النّقدية. فضلاً عن كونها تضع التطوّر الحرّ للفرد موضع الخطر»[١٥٤]، لذلك فإنّه من الخطأ انتخاب منهج واحد أو نظريّة واحدة لفهم عالمنا، أو للسّيطرة على الطّبيعة من حولنا حتى لو كان ذلك باسم فصل العلم عن اللاعلم، إذ هو، أي فصل العلم عن اللاعلم، «ليس فقط عملية مصطنعة، بل هي أيضاً ضارّة بتقدم المعرفة. فإذا شئنا فهم الطبيعة، والتحكّم في محيطنا الفيزيائي، فإنّه ينبغي علينا أن نستخدم كل الأفكار، وكلّ المناهج، لا فقط بعض ما وقع انتخابه منها»[١٥٥].

وهكذا فإنّ القول بأنّ «الفوضويّة تعارض النظام القائم، وتكافح من أجل تدمير هذا النظام أو للإفلات منه»[١٥٦] إنّما يؤسّس لمنطق «الثّورة الدّائمة» في تطوّر العلم، أي للقطيعة المطلقة بين مراحل نموّ العلم على قاعدة التنوّع المنهجيّ والتعدّد النظريّ، مثلما يؤسّس لحرّية الفرد والمجتمع برفض كلّ استبداد أيّاً كانت التّسميات التي يتستّر بها، ومهما كان مبلغ نفوذها وسلطتها

---

(١٥١) Feyerabend, Ibid., p. 3

(١٥٢) Feyerabend, *Contre la méthode: Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, pp. 7-13.
استعنّا في ترجمة هذا الشاهد بمقدّمة مترجم كتاب فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة: مع دراسة حول نسبيّة المعرفة العلميّة عند بول فيرابند. ص ١١.

(١٥٣) Feyerabend, *Contre la méthode: Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, p. 46.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨ و٣٢.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(١٥٦) Feyerabend, «Thèse sur l'anarchisme épistémologique,» p. 2.



على النفوس. وبناء على ذلك فإنّ فيرابند لا يملّ من الإلحاح على «أن وفرة النظريات المتنافسة والمتعارضة، أو غير المتّسقة، وليس الشذوذ أو الانحرافات كما هو الحال عند كون، هي التي تقود إلى ما يطلق عليه كون مرحلة الأزمة (Crisis) ويسوق فيراند أمثلة عديدة يدافع فيها عن النظريات غير المتّسقة»[١٥٧].

خلاصة رأي فيرابند أنّه قد «بات واضحاً بأن هناك مبدأً واحداً يستحق أن يقع الدفاع عنه في كل الظروف وعلى جميع الأصعدة، إنه مبدأ: **«كل شيء حسن»**»[١٥٨]. ويستند فيرابند في تأكيده صحّة هذا المبدأ الذي يشكّل أساس الفوضويّة، إلى صموده أمام النّقد، إذ «لم يستطع العلم ولا ميتودولوجيا برامج البحث أن تقدم حججاً ضد الفوضوية. ولم يدلّل لاكاتوش ولا أحد غيره أن العلم أفضل من السحر، وأن العلم يشتغل بطريقة عقلانية. فالذوق وليس المحاجّة هو من يقود اختياراتنا في العلم. إنّه الذوق وليس المحاجة من يجعلنا نحقّق الإنجاز في العلم. وإن كان هذا لا يعني أن قراراتنا التي نتّخذها على قاعدة الذّوق ليست محاطة بل مغطّاة بحجج»[١٥٩]. وينبغي القول، من جهة أخرى، أنّه مهما كان عداء فيرابند للمناهج والقواعد فإنّ مذهبه الفوضويّ لم يمنعه من أن يؤمن بمبدأين هما عماد نظريّته فـ«**المبدأ الأول** هو وفرة النظريات (The Principle of Proliferation)، **والثاني** هو مبدأ التشبث (The Principle of Tenacity). يتمثل المبدأ **الأول**، على حدّ تعبير فيرابند في: اختراع وتطوير نظريات لا تتسق مع وجهات النظر المقبولة، حتى وإن كانت هذه النظريات المقبولة عالية التأييد وتحظى بقبول عام. أما المبدأ **الثاني** فيتمثل في: ...**النصح باختيار نظرية تعد بالوصول إلى أفضل النتائج المثمرة، والتشبث بها حتى إذا كانت تواجه صعوبات كبيرة**»[١٦٠].

ننتهي من هذا المبحث إلى عدد من النتائج والخلاصات آملين من ورائها تصويبَ اهتمامنا نحو الإشكاليّة الرّئيسيّة التي طرحناها في هذا البحث، وهي إشكاليّة القطيعة، وقد تبيّن لنا الآتي:

أ ـ أنّ مفهوم القطيعة قد نشأ في حضن مباحث فلسفيّة (الإبيستيمولوجيا، نظرية المعرفة، فلسفة العلوم، تاريخ العلوم، الميتودولوجيا) للإجابة عن سؤال يتعلق بالعلوم الطبيعيّة لا الإنسانيّة، وهو: ما هو منطق تطوّر العلم؟ أمّا الذين تصدّوا للإجابة عنه فقد كانوا علماء فلاسفة (أو فلاسفة علماء مختصّين) تخصّصوا بصفة أساسيّة في فرع أو أكثر من فروع العلوم الدّقيقة، فضلاً عن الفلسفة. وقد لاحظنا أنّ ظهور مفهوم القطيعة حديث نسبيّاً، أي بداية من الثّلث الثّاني من القرن العشرين، وأنّ هذا القرن قد شهد عدّة ثورات علميّة قلبت كثيراً من المسلّمات رأساً على عقب.

---

(١٥٧) انظر مقدمة المترجم، في: فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة: مع دراسة حول نسبيّة المعرفة العلميّة عند بول فيرابند، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٥٨) Feyerabend, *Contre la méthode: Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, p. 25.

(١٥٩) Feyerabend, «Thèse sur l'anarchisme épistémologique,» p. 8.

(١٦٠) فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة: مع دراسة حول نسبيّة المعرفة العلميّة عند بول فيرابند، ص ٢١ ـ ٢٢.



ب ـ أنّ حقائق العلم نسبيّة، وتبلغ هذه الخاصّية مداها الأقصى عند بعضهم (بول فيرابند) حتّى تصبح نسباويّة مطلقة، وهو ما جعل النّسق المعرفيّ العلميّ مشدوداً إلى التّاريخ، ومماثلاً للأنساق المعرفية الأخرى (نعني الإنسانيّة).

ت ـ أنّ النماذج الممثّلة التي انتخبناها لدراسة مفهوم القطيعة قد بيّنت تفاوتاً في مدى تلك القطيعة، واختلافاً في أسسها وآلياتها، فهي عند باشلار وكون ثورات (قطائع) دوريّة، أمّا عند بوبر وفيرابند فهي ثورات دائمة، وهي عندهم جميعاً لااستقرائيّة، ولكنّها عند **الأوّل** عقلانيّة تطبيقيّة، وعند **الثاني** لاعقلانيّة ولكنّها لا تخلو من عناصر عقلانية، وعند **الثالث** عقلانيّة نقديّة، وعند **الرّابع** لاعقلانية بل فوضويّة.

ث ـ أنّ العلم عندهم ليس موهبة فرديّة، تُدْرس مفاهيمُه دراسة منطقيّة، بل هو نشاط اجتماعيّ تاريخيّ يؤثّر في القيم والبنى الثقافيّة، ويتأثّر بها، ويتّصل بكلّ أنماط المعرفة ولا ينفصل عنها. ويضيف فيرابند بأنّه، أي العلم، لا يتميّز عن سائر النّظم المعرفيّة التي أبدعها الإنسان، وينبغي، بناءً على ذلك، أن يتطوّر في كنفها. وهكذا فالعلم لا يحتكر الحقيقة والموضوعيّة... إلخ، بل إنّ لكلّ المعقوليّات البشريّة قديمِها وحديثِها، شرقيِّها وغربيِّها الحقَّ في أن تدّعي امتلاك الحقيقة وإنْ من زاوية محدودة.

إنّ هذه الخلاصات العامّة التي انتهى إليها منظّرو القطيعة من علماء العلوم الدّقيقة في الغرب، ونخصّ بالذّكر منها الخلاصة الأخيرة، قد شرّعت للباحثين في العلوم الإنسانيّة من فلاسفة وعلماء اجتماع وغيرهم استعارة مفهوم القطيعة على أنحاء مختلفة، ويلاحظ بعضهم، في هذا السّياق، أنّ «قضية القطيعة أو اللااستمرارية أو اللاتواصل في المعرفة مسألة حيويّة فرضت نفسها ضمن المنظومة الفلسفيّة المعاصرة، خاصّة بعد أن استخدمت البنيويّة بصياغة فوكو أساساً هذا المصطلح على نطاق واسع بحيث صار قاسماً مشتركاً بين مجالات معرفيّة متنوعة: الأدب، الأنثروبولوجيا، التّحليل النفسي، الدّراسات الماركسية»[١٦١].

وقد اخترنا أن نحلّل نموذجين تجلّى فيهما مفهوم القطيعة، وهما دراسة الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (ت. ١٩٨٤) لتاريخ الفكر الغربيّ عموماً، وقراءة لوي ألتوسير (ت. ١٩٩٠) لمدوّنة أكثر تحديداً هي فكر كارل ماركس (ت. ١٨٨٣). وهما أنموذجان يستحقّ مشروعاهما أفضلَ تحليل مهما كان سريعاً، إذ إن ما يعنينا منهما هو الاستدلال على ما ذهبنا إليه من إجراء مفهوم القطيعة في حقل الإنسانيّات، وذلك قبل أن نمضي إلى استجلاء هذا المفهوم في فكر ثلاثة أعلام من الفكر الحداثيّ المغاربيّ في علاقتهم بالتّراث.

---

(١٦١) مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص ٩٦.



ثالثاً: نظرية القطيعة في مجال العلوم الإنسانيّة

١ ـ مفهوم القطيعة عند ميشال فوكو

صدر ميشال فوكو في مفهوم القطيعة عن موجّهات فلسفيّة وأخرى منهجيّة أدّت مجتمعة إلى بلورة قراءةٍ لتاريخ الفكر الغربي. وانقسم هذا التّاريخ، في ضوء تلك القراءة، إلى مراحل وحقب معرفيّة على أساس القطيعة بينها.

فما هي الخلفيّات النّظريّة والمنهجيّة التي نهضت عليها قراءة فوكو للفكر الغربيّ؟ وماهي نتائج تلك القراءة؟

أ ـ الخلفيّة الفلسفيّة: الحقيقة والتّاريخ

تمحورت رؤية فوكو الفلسفيّة حول مفهوم الحقيقة. فرفض تصوّرات شائعة عنها وتبنّى تصوّرات بديلة. أمّا التّصوّر **الأوّل** الذي رفضه فهو مفهوم الحقيقة الشّائع في الفلسفة الكلاسيكيّة. ومؤدّى هذا المفهوم أنّ الحقيقة هي توافق بين الشّيء وبين الفكرة التي بها نتمثّل ذلك الشيء، وتتحدّد درجة الحقيقة بمدى التّوافق بين الفكرة والشّيء المقصود. وقد يصل هذا التّوافق حدّ التطابق فتكون الحقيقة تامّة. وقد يَقصُر عنها فتكون حقيقة تقريبيّة أو لا حقيقة. رفض فوكو هذا التصوّر رفضاً مطلقاً، لأنّه لا يمكن، في رأيه، فصل الشيء عن جملة الخطابات التي لخّصت تصوّرات الناس عن ذلك الشّيء عبر التّاريخ. ولا معنى، عنده، للبحث عن ماهية الشيء (أو الموضوع أو الظّاهرة)، ولا لمحاولة تعريفه، والأجدى هو البحث في الخطابات التي شاعت عنه، وتداولها النّاس. يقول فوكو: «بإصرارنا على ألّا نرى في العلم إلا تراكماً خطياً للحقائق وسلسلة من الأفكار التي تسير في اتجاه مستقيم للعقل وتعكس مسيرته المنتظمة، وعلى ألّا نعتبره ممارسة خطابية لها مستوياته وعتباتها وقطائعها المتباينة، سوف لن نتمكن سوى من وصف تقسيم تاريخي واحد، نتخذ منه بدون انقطاع أنموذجاً نواصل تطبيقة على كل الأزمان وعلى أشكال المعرفة»[١٦٢].

ولمّا كان التوافق بين الموضوع والفكرة منعدماً كما أكّد فوكو، كانت كل الخطابات متشابهة ومتساوية في التعبير عن الحقيقة لأنّه لا أحد منها يمكنه ادّعاء التفوّق على غيره في امتلاكها. وترتيباً على ذلك لم يعد لمفهوم الحقيقة المطلقة معنى، ولا لـ «الحقائق الكبرى» أساس تستند إليه. ولا توجد، في المقابل، سوى حقائق خاصّة ومؤقّتة منسوبة إلى خطابات بعينها. وهكذا أسّس فوكو لمفهوم «نسبيّة الحقيقة» (إذاً لتطوّرها وتغيّرها وفق إيقاع ما، هو إيقاع القطيعة كما سنرى)، مؤكّداً أنّنا لا نمتلك الحقيقة بل نضع باستمرار تصوّرات عنها. وينتقد فوكو، في هذا السياق، تاريخ الأفكار الذي يهتم بالنّشأة والاتّصال والكلّيّة، ويصف الانتقال التّصاعديّ من اللاحقيقة إلى الحقيقة ومن

---

(١٦٢) ميشال فوكو. حفريات المعرفة. ترجمة سالم يفوت. ط ٢ منقحة (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٧٣. صدر الكتاب لأول مرّة سنة ١٩٧٢، عن دار غاليمار.



النّقص إلى الاكتمال... إلخ أي من اللافلسفة إلى الفلسفة، ومن اللاعلم إلى العلم ومن اللاأدب إلى الأثر الأدبي، منقّباً عن الولادات وألوان الدوام والاستمرار الثّاوية خلف التغيّرات الظاهرة(١٦٣).

وممّا عزّز تلك النّظرة إلى الحقيقة ما لاحظه فوكو في المنجز التاريخيّ للثّقافة الغربيّة من انقلاب في النّظر إلى الحقائق والمسلّمات من عصر إلى آخر. هذا الانقلاب الذي دعاه إلى الحيرة والتّساؤل، كما في قوله: «شهدت السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، حدوث قطيعة بحجم تلك التي أطاحت بفكر عصر النهضة في مطلع القرن السابع عشر [...] فكيف تبدّلت فجأة، وعلى نحو غير مرتقب، القواعد الإيبيستيمولوجية؟ كيف تفرعت الوضعيات عن بعضها بعضا. وغيرت بصورة أعمق أيضاً نمط كينونتها؟ كيف حدث أن انسحب الفكر من رحاب كان يقطنها فيما قبل، هي: النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات، ليدينها على أنها خطأ وضلال ولَاعلم، بعدما كان يعتبرها قبل أقل من عشرين سنة، على أنها هي العلم عينه والمعرفة ذاتها»(١٦٤).

أمّا المفهوم الثّاني الذي بلوره فوكو، وكان له دور في توجّهه النظريّ والمنهجيّ، فهو مفهوم التّاريخ. فقد انتقد فوكو التّاريخ في ثوبه الكلاسيكيّ الذي كان يفترض الانفصال، ويظهر في صورة أحداث مبعثرة كالقرارات والحوادث والمبادرات والاكتشافات. وكانت مهمّة المؤرخ هي إخفاء الانفصال ومحوه كي يُظهر اتّصال الأحداث، ولكنّه غدا اليوم (أي الانفصال) أحد العناصر الأساسيّة للتّحليل التّاريخيّ، أي أنّه تحوّل من عائق ينبغي إلغاؤه وإقصاؤه إلى مفهوم إجرائيّ يوظّف في قراءة التّاريخ(١٦٥). وأصبحت الأسئلة التي تطرحها القراءة التّاريخيّة الجديدة هي: «كيف نعيّن مختلف المفاهيم التي تسمح بالتفكير في الانفصال (كمفاهيم العتبة والفصل والقطيعة والتقلب والتحول)؟ وفق أي مقاييس سيتم الفصل بين الوحدات التي نهتم بها»(١٦٦) .

وهكذا اتّجه فوكو، بعد بلورة رؤيته الفلسفيّة حول الحقيقة والتّاريخ، وتوقّفه عند ظاهرة الانقلاب/القطيعة بين مراحل الفكر الغربيّ، إلى محاولة توسّل منهج مناسب لدراسة تلك الظّاهرة. فما هو هذا المنهج؟ وما موضوعه؟ وما هي نتائجه؟

ب ـ المنهج: موضوعه ونتائجه

اختار ميشال فوكو أن يَسِمَ نفسه ومنهجَه بالأركيولوجيّ (الحفريّ/التنقيبيّ) لما وجده من شبه بين عمله وعمل الأركيولوجيّ الذي تواجهه الأرض بطبقات مختلفة الخواصّ الجيولوجيّة، فيباشر دراستَها وتحليلَها بصورة مستقلّة بعضها عن بعض. وكذلك فوكو، فقد درس طبقات الثّقافة الغربيّة بصورة منفصلة، معتبراً أنّه لا علاقة بينها، مستبعداً بذلك مفهوم التّطوّر التّراكميّ، أي ملغياً

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

(١٦٤) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]؛ مراجعة جورج زيناتي ومطاع صفدي، سلسلة صفدي للينابيع؛ ٤ (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠)، الفصل السابع، «حدود التمثيل»، ص ١٨٩ ـ ٢١٤.

(١٦٥) فوكو، حفريات المعرفة، ص ١٠.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٧.



البعد التّاريخيّ الذي يقتضي الوصل والتّعاقب والانتظام. إذ «بالمقارنة مع تاريخ الأفكار تتحدّث الحفريات، بطيبة خاطر أكثر، عن القطائع والانشقاقات والتصدعات وأشكال جديدة من الوضعية وعن إعادة التوزيع المباغتة»[١٦٧]، ومستبعداً، في الوقت نفسه كذلك، وجود ذاتٍ فاعلةٍ في التّاريخ، إذ «بدلاً من أن تجوب الحفريات: محور الوعي ـ المعرفة ـ العلم (والذي هو محور غير قادر على أن يتخلص من دور الذات)، ترتاد محور الممارسة الخطابية ـ المعرفة ـ العلم»[١٦٨]. وهكذا قصر فوكو جهده على الحفر في بِنْيَاتِ الثّقافة بالرغم من رفضه أن يصنّف بنيويّاً[١٦٩]. أمّا الهدف الذي رمى إليه فهو: تحديد الإيبيستيمية، ويعني جملة القيم الإيبيستيمولوجيّة والشّروط المعرفيّة الضّمنيّة التي تتحكّم في حياة الأفراد والمجتمعات وأنماط تفكيرهم وسلوكهم في حقبة ما من التّاريخ. يقول برنار ليفي محدّداً موضوع الأركيولوجيا الفوكويّة، ومعرّفاً الإيبيستيمية بأنّ موضوع الأركيولوجيا هو ««البنية الضمنية للفكر» والإيبيستيمية، والمقصود هو: الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين، ومجاله المرئي، والمرتكز الثابت الذي يوزع خطاباته، أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، وقانون تواتر مفاهيمه، ونظام توزّع مشاكله وقاعدة توزع أساليبه»[١٧٠].

ويزيد فوكو نفسُه الأمرَ توضيحاً، فيضيف إلى تأكيد وجود نظام ما يَشْرِط مختلف المعارف، وإلى تعريف البنية الضّمنية (الإيبيستيمية)، يزيد إلى كلّ ذلك تحديداً لموضِع تحليله من حقول المعرفة، رافضاً أن يكون مجرّد تاريخ للأفكار أو للعلوم أو أن يكون تاريخاً بالمعنى التقليديّ للكلمة. يقول فوكو: «أظهرت ثقافتنا أن ثمة نظاماً وأن التبادلات مدينة بقوانينها والكائنات الحية بانضباطها، والكلمات بتسلسلها وقيمها التمثيلية لصيغ هذا النظام، وأي صيغ من صيغ النظام قد عرفت وطرحت وربطت مع المكان والزمان لكي تشكل القاعدة الإيجابية للمعارف كما هي منتشرة في النحو وفي فقه اللغة، في التاريخ الطبيعي وفي علم الأحياء، وفي دراسة الثروات وفي الاقتصاد السياسي، وكما نرى فإنّ هذا التحليل لا ينتمي إلى تاريخ الأفكار أو تاريخ العلوم، وإنّما هو بالأحرى دراسة تجهد في العثور على المنطلق الذي كانت منه المعارف والنظريات ممكنة، وحسب أي مدى من النظام تكونت المعرفة [...] إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي، الإيبيستيميه [...] وبدلاً من تاريخ بالمعنى التقليدي للكلمة، فإن ما نعنيه هو «الأركيولوجيا» (Archéologie)»[١٧١].

انسجاماً مع هذه الرّؤية التي ترى في اللغة وعلم الأحياء ودراسة الثروات في حقبة ما من التاريخ انشداداً إلى بنية متجانسة تحتكم إلى الأسس الإيبيستيمولوجيّة ذاتها (إيبيستيمية)، فإنّ فوكو لم يكن

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٧٠) برنار هنري ليفي، «نسق فوكو،» في: ميشال فوكو: نظام الخطاب (الدرس الافتتاحي الملقى في الكوليج دو فرانس في الثاني من كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٠، ونشرته غاليمار (باريس) سنة ١٩٧١)، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير، [د.ت.])، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(١٧١) فوكو، الكلمات والأشياء، ص ٢٥.



يتناول الحقول المعرفيّة معزولاً بعضها عن بعض، كما هو رائج في القراءات التّاريخية الشّائعة، بل كان يعمد إلى المقارنة بين الأساليب المنهجيّة التي يتمّ بها دراسة الكائن الحيّ (حقل البيولوجيا) مع الأساليب التي يتم بها دراسة اللغات (النّحو وفقه اللغة)، وتلك التي يتمّ بها دراسة الثّروات (الاقتصاد السياسيّ)، أمّا الهدف فهو إثبات تطابق هذه الأساليب في الأسس المنهجيّة من أجل تأكيد أطروحته بوجود نظام وقواعد تشكّل إيبيستيمية تلك الحقبة التّاريخيّة. ويصدق هذا على الدّراسة الواحدة من دراسات فوكو صدقَها على دراساته ومؤلّفاته المختلفة. يقول فوكو: «تعمل الحفريات كذلك على إظهار العلاقات التي تربط التشكيلات الخطابية بالميادين غير الخطابية»[١٧٢]. ويكفي استعراض سريع لكتبه حتّى يتّضح للدّارس أنّ بحوث فوكو قد شملت حقولاً معرفية مختلفة: من تاريخ الجنون إلى تاريخ اللذّة في العهد الإغريقيّ، ومن ولادة العلوم الإنسانيّة إلى تاريخ السّجون وصولاً إلى الخطاب الطّبيّ والجماليّ والأدبيّ[١٧٣].

وهكذا يمكن القول إنّ فوكو قد أسّس منهجيّة تقوم على النّظر إلى التّاريخ والثّقافة بوصفهما سلسلة من القطائع والتحوّلات، لا سلسلة موصولة الحلقات، وقد انبنى رأي من اعتبره بنيوياً على هذا الأساس.

وإذا كان مفهوم الإيبيستيمية هو الثّمرة النّظريّة لمنهج فوكو الأركيولوجيّ بقدر ما هو موضوعه، فإنّه يحقّ لنا أن نتساءل عن ثمرته التّطبيقيّة، أي عن نتائج بحث فوكو في الثّقافة الغربيّة، والحقب المعرفيّة التي انتهت إليها دراساته الحفريّة، وما تميّزت به كلّ منها من خصائص وقيم إيبيستيمولوجيّة.

ج ـ الحقب المعرفية

عالج ميشال فوكو في كتابه: **الكلمات والأشياء** (١٩٦٦)؛ القرون الأربعة الأخيرة من تكوين الفكر الأوروبيّ الحديث. وانتهى به التّحليل إلى رصد ثلاث مراحل أو حقب معرفيّة (بنيات) متعاقبة سادت الوعي والواقع الأوروبيّين على قاعدة الانقطاع. وقد أرّخ للأولى بعصر النّهضة (من القرن الخامس عشر إلى أواسط القرن السابع عشر) وللثّانية بالعصر الكلاسيكيّ الذي بدأ بظهور اللحظة الدّيكارتية في أواسط القرن السابع عشر وانتهى في بداية القرن التاسع عشر. أمّا العصر الحديث فيؤرّخ له بمطلع القرن التاسع عشر. وقد حرص فوكو على تأكيد رأيه بأنّ تلك القطائع لا تتّسم

---

(١٧٢) فوكو، حفريات المعرفة، ص ١٤٩.

(١٧٣) من أهمّ كتب فوكو نذكر: (١) تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ (*Histoire de la folie à l'âge classique*) (١٩٦١)؛ (٢) ولادة العيادة (*Naissance de la clinique: une archéologie du regard medical*) (١٩٦٣)؛ (٣) الكلمات والأشياء (*Les Mots et les choses*) (١٩٦٦)؛ (٤) حفريات المعرفة (*L'archéologie du savoir*) (١٩٦٩)؛ (٥) نظام الخطاب (*L'ordre du savoir*) (١٩٧١)؛ (٦) المراقبة والعقاب (*Surveiller et punir*) (١٩٧٥)؛ (٧) تاريخ الجنسانية (*Histoire de la sexualité*) (١٩٨٤) في ثلاثة أجزاء: إرادة المعرفة (*La Volonté de savoir*) (١٩٧٦)؛ استعمال المتعة (*L'usage des plaisirs*) (١٩٨٤)، وهوس الذات (*Le souci de soi*) (١٩٨٤).



بالتّمام ولا بالفجئيّة، بل تستند، على العكس من ذلك، إلى الجزئيّة والتّدرّج. يقول فوكو عن صفة الجزئيّة: «عندما نقول إن تشكيلة خطابية ما تحل مكان أخرى، فإننا لا نعني بذلك أن عالماً بكامله من الموضوعات والعبارات والمفاهيم والاختيارات النظرية الجديدة تمام الجدّة، انبجس بكامل قواه وأعضائه [...] بل نعني به أن تحولاً عاماً ما طرأ على العلاقات، دون أن يصيب بالضرورة كل العناصر، وأن العبارات أمست تخضع لقواعد تكوين جديدة، لا يعني أن سائر الموضوعات والمفاهيم والاختيارات النظرية قد اختفت»(١٧٤).

أمّا عن صفة التدرّج فيقول فوكو: «إن الاعتقاد بأن نفس القطيعة الواحدة تشطر إلى نصفين، بنفس الضربة وفي ذات اللحظة، كل التشكيلات الخطابية، وتوقفها عن العمل، بذات الحركة الواحدة، لتعيد إنشاءها من جديد، وفق ذات القواعد الجديدة، اعتقاد يصعب التمسك به»(١٧٥). وبناءً على ما تقدّم، فإنّ الأسئلة الأساسيّة التي انشغل بها فوكو كانت من قبيل: ما هو الإيبيستيميه المحدّد لكل مرحلة من مراحل التّاريخ الثّقافيّ الأوروبي؟ وما هي خصائصه؟ وما القطائع والتحوّلات التي أصابت النّظام العامّ للتّشكيلات الخطابيّة؟ وكانت خلاصة دراساته على النّحو الآتي:

ـ **المرحلة/البنية ١**: السّمة الجامعة للثّقافة في هذا العصر هي أنّ الكلمات جزء من الأشياء، والعلاقة بينهما هي علاقة مشابهة، فلا مسافة بين الكلمة والواقع الذي تشير إليه، بل هي هو. لذلك وصف فوكو عصر النّهضة بأنّه «الحقل الكبير أحادي الشكل» للكلمات والأشياء، واستخلص أنّ الإيبيستيميه المميّز له هو: **التشابه**. يقول فوكو: «حتى نهاية القرن السادس عشر، لعب التشابه دور الباني في المعرفة الثقافية الغربية، فهو الذي قاد في جزء كبير تفسير النصوص وتأويلها، وهو الذي نظم لعبة الرموز، وسمح بمعرفة الأشياء المرئية، واللامرئية، وقاد فنّ تمثيلها وتصوّرها. كان العالم ينطوي على نفسه، فالأرض تكرر السماء، والوجود يتمرأى في النجوم، والعشب يطوي في أوراقه الأسرار التي تخدم الإنسان، وكان الرسم يقلّد الفضاء...»(١٧٦). وكانت مقولة التّشابه بين العالم الكبير والعالم الصغير من أكثر الأمثلة المجسّدة لهذا الإيبيستيميه(١٧٧).

استمرّ الأمر على هذه الحال إلى أن تعرّض إيبيستيمي التّشابه إلى أزمة عبّر عنها دون كيشوت، الذي بُنيت مغامراته على خيبات متتالية قوامها توهّم التّشابه في كلّ ما يصادفه، حتّى إذا عاين الأمر عن قرب اكتشف الاختلاف. فقد كان «دون كيشوت يقرأ العالم ليبرهن على الكتب [لأن كل كينونته ليست سوى لغة، ونص وأوراق، مطبوعة وتاريخ قد دوّن سابقاً] ولا يقدم لنفسه برهاناً آخر سوى بريق الأشباه، كل دربه عبارة عن بحث عن المتشابهات»(١٧٨). وكانت تلك الخيبات تعبيراً

---

(١٧٤) فوكو، حفريات المعرفة، ص ١٥٩.

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١٧٦) فوكو، الكلمات والأشياء، ص ٣٩. أضاف في الصفحة ذاتها أنّ التّشابه ساد في بداية القرن السابع عشر أيضاً.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٦٢. للتوسّع في تجربة دون كيشوت وتجسيدها لنهاية ابستيمية التّشابه (ص ٦١ ـ ٦٣).



عن استنفاد إيبيستيمية التّشابه لطاقته بداية من القرن السّابع عشر (أي خلال الحقبة الباروكيّة)[١٧٩]، وإرهاصاً بميلاد منظومة جديدة تنفصل فيها الكلمات عن الأشياء.

ـ **المرحلة/البنية ٢:** في أواسط القرن السابع عشر تباعدت الكلمات عن الأشياء، وتحوّلت العلاقة الجامعة بينهما من علاقة تشابه، كما أسلفنا، إلى علاقة جديدة هي «التّمثيل»، وأصبحت الكلمات، بموجب ذلك، مجرد تمثيل للواقع. وفي تعريفه للتّمثيل، يقول فوكو: «التمثيل هنا لا يعني الترجمة، أو إعطاء رواية مرئية [...] يجب فهم التمثيل هنا بالمعنى الدقيق للكلمة: اللغة تمثل الفكر كما تتمثل الفكر نفسه»[١٨٠]. ولمزيد التوضيح، فإنّ فوكو يرى أنّ التّمثيل (التصوّر) بالنّسبة إلى الفكر هو كالجملة بالنسبة إلى اللغة[١٨١]. وشكّلت هذه النظريّة بنية ضمنيّة لا تحدّد نظم اشتغال الخطاب اللغويّ وحده بل خطاب سائر الحقول المعرفيّة الموصولة بالطّبيعة والثّروة والقيم، في إطار من التّماسك على مدى العصر الكلاسيكيّ. وقد استثمر فوكو مفهوم العلامة الذي بلوره مثقفو الدّير الشّهير بور رويال (Port-Royal) أمثال باسكال وراسين (أواسط القرن السابع عشر) لتوضيح مقصوده بنظام التّمثيل[١٨٢].

ـ **المرحلة/البنية ٣:** شهد القرن التاسع عشر، في نظر فوكو، تحولاًإيبيستيمياً جديداً، فقد انتقلت الثّقافة الغربيّة من التّمركز حول علاقة الكلمة بالشّيء تشابهاً فتمثيلاً، إلى إيبيستيمي السّيطرةُ فيه للتّاريخ ولمفهوم الإنسان بوصفه ذاتاً تاريخيّة. إذ «لم يكن هناك وجود للإنسان قبل نهاية القرن الثامن عشر [...] إنه مجرد مخلوق حديث أبدعه العلم منذ أقل من مئتي عام»[١٨٣]. ويلاحظ فوكو أنّ القطيعة بين الإيبيستيمي الأخير ومثيليْه الأوّل والثّاني هي قطيعة عميقة، ذلك أنّ بين هذين وجوه التقاء كثيرة لاشتراكهما في التّمركز حول اللغة (علاقة الكلمات والأشياء)، أمّا الإيبيستيمي الحديث فمختلف تمام الاختلاف، ومفاهيمه جديدة كلّ الجدّة، يقول فوكو: «القرن الثامن عشر لم ينقل إليها [العلوم الإنسانية] تحت اسم الإنسان أو الطبيعة الإنسانية حيّزاً محدّداً من الخارج، لكنه بقي فارغاً، وتكون مهمتها هي الإحاطة به وتحليله [...] فليس هناك من فلسفة، من خيار سياسي أو أخلاقي، من علم تجريبي مهما كان نوعه، من دراسة لجسم الإنسان، من تحليل للإحساس أو المتخيلة أو الأهواء، صادفت يوماً في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، شيئاً يشبه الإنسان، ذلك أن الإنسان لم يكن موجوداً آنئذ (ولا الحياة ولا اللغة ولا العمل)»[١٨٤]. وقد لخّص فوكو جملة التحوّلات التي أصابت حقول المعرفة المختلفة مفضية إلى عصر الحداثة، بقوله: إنّ التّاريخ الطبيعيّ قد أصبح

---

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(١٨١) المصدر نفسه، ص ٩٥.
(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(١٨٣) المصدر نفسه. ص ٢٦ و٢٥٧.
(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.



بيولوجيا، ودراسة الثّروات اقتصاداً والتّفكير في اللغة فقه لغة. وظهر الإنسان، في خضمّ ذلك كلّه، بوضعه الملتبس: ذاتاً عارفة وموضوعاً للمعرفة، وناظراً ومنظوراً إليه في الآن ذاته[١٨٥].

هكذا نكون قد وقفنا، مهما بدت هذه الوقفة سريعة، على أنموذج أوّل من تطبيق مفهوم القطيعة في مجال العلوم الإنسانيّة. وقد تبيّن لنا، من خلال البحث، أنّ ميشال فوكو قد بلور هذا المفهوم على أسس فلسفيّة، قوامها فهم مخصوص للحقيقة وتصوّر جديد للتّاريخ: **الأولى** قائمة على النّسبيّة ومستقرّة في الخطاب، والثّانية على دراسة ظاهرة القطائع والتّحوّلات. وللوقوف على خصائص الحقب التاريخيّة التي فصلت بينها قطائع متوالية في الثّقافة الغربية، فإنّ فوكو قد توسّل منهجاً حفرياً (أركيولوجياً) سعى من خلاله إلى الكشف عن الخصائص المشتركة التي تجمع بين مختلف الخطابات في فترة تاريخيّة ما، والتي تعمل، في الحين ذاته، بوصفها بنية ذهنية موجّهة (إيبيستيميه) تتألّف من قواعد تفكير متجانسة. وانتهت استقصاءات فوكو، كما بيّنّا، إلى تقسيم الفكر الغربيّ منذ عصر النهضة إلى ثلاث حقب ميّز كلّ واحدة منها بالقيمة الإيبيستيمولوجيّة الأبرز: حقبة التّشابه لعصر النّهضة، وحقبة التّماثل للعصر الكلاسيكيّ، وحقبة التّاريخ والإنسان للعصر الحديث والمعاصر. وقد راوح فوكو بين القول بالقطيعة التّامّة والفجئيّة حيناً، وبين القطيعة الجزئيّة والمتدرّجة حيناً آخر. فإذا كان أمر القطيعة في هذا النموذج الأوّل على هذا النّحو، فإنّه من المفيد النّظر في نموذج ثانٍ للوقوف على خصائص مفهوم القطيعة فيه، وعلى مدى إجرائيّته وقيمته المنهجيّة.

٢ ـ مفهوم القطيعة عند لوي ألتوسير

اتّخذنا قراءة لوي ألتوسير للفكر الماركسي أنموذجاً ثانياً لمفهوم القطيعة. وهو نموذج يختلف عن النّموذج السّابق من حيث ضيق مدوّنته. إذ اقتصر صاحبه على مدوّنة مفكّر واحد هو كارل ماركس مهما يكن من قوّة تأثيره في الفكر الغربيّ والعالميّ الحديث منه والمعاصر، فضلاً عن كون ألتوسير كان أوّلَ من استعار هذا المفهوم (القطيعة) من مجال العلوم، ومن تنظيرات غاستون باشلار تحديداً. يقول الباحث الجزائري عمر مهيبل: «إذا ما حاولنا تحليل الصّلة بين فلسفة باشلار والفلسفة المادية التاريخية نجد أنها تقريباً كانت منعدمة إلا من استعارة ألتوسير لمفهوم القطيعة، لكن في الوقت الذي استخدم فيه باشلار هذا المفهوم استخداماً عاماً يشمل تاريخ العلم ككل، نجد أن ألتوسير نقل مفهوم القطيعة إلى مجال أضيق هو مجال الفلسفة»[١٨٦]. أمّا الدواعي المباشرة لهذه القراءة التي باشرها ألتوسير، فتعود إلى أسباب سياسيّة وثقافيّة عرفتها السّاحة الفرنسيّة في العقدين السّادس والسّابع من القرن العشرين. وقد أشار ألتوسير إليها في مقدّمة كتابه **دفاعاً عن ماركس ـ ١٩٦٥** وهي: الردّ على النّزعة الإنسانيّة التي روّج لها بعض الماركسيّين الفرنسيّين في الحزب الشّيوعيّ الفرنسيّ، واختفاء التّفكير النظريّ لدى كلّ الماركسيّين الفرنسيّين تحت تأثير

---

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(١٨٦) مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، ص ١١٠. للتوسّع انظر الصفحات الموالية.



انصرافهم التّام إلى الصّراع السّياسيّ، دون الاهتمام بتقديم أيّة مساهمة علميّة جديدة - أو أصيلة - في مضمار الفلسفة الماركسية». على عكس ما جرى في ألمانيا وبولندا وروسيا وإيطاليا[١٨٧]. وقد اعتبر ألتوسير أنّ جذور التّأويل الإنسانيّ للماركسيّة (وكذا التّأويل التاريخيّ) كان «ردّة فعل حيويّة ضدّ ميكانيكيّة الأممية الثانيّة واقتصادويتها، في السنوات التي سبقت ثورة ١٩١٧، وبخاصّة في السنوات التي تلتها»[١٨٨].

وقد أفضت مقاربة ألتوسير المسيرةَ الفكريّةَ لكارل ماركس إلى القول بوجود قطيعة تامّة قسمت فكره إلى مرحلتين: مرحلة الشّباب ومرحلة الكهولة[١٨٩]. ولاستجلاء معالم تلك القطيعة، يحسن بنا الوقوف عند المنطلقات الفلسفيّة والركائز المنهجية التي قامت عليها مقاربته، قبل تحليل بعض مظاهر القطيعة التي شهدها الفكر الماركسيّ في رأي ألتوسير وتحليلاته.

أ - أطروحة القطيعة: المنطلقات الفلسفيّة والأدوات المنهجيّة

(١) القراءة الفلسفيّة: يرى ألتوسير أنّ الكثير من مشكلات الماركسيّة يعود إلى عدم اكتمالها مستنداً إلى قول لينين بأن ما تمّ وضعه من الماركسيّة إنْ هو إلّا حجر الزّاوية فقط. لذلك فإنّ ألتوسير يرى أن «المهمة الأساسية التي أصبح لزاماً على الفيلسوف الماركسي اليوم أن يضطلع بها، إنّما هي القيام بدراسة إبيستيمولوجية في المجال النظري البحت للماركسية [...] والكشف عن «البنية النظرية» للفكر الماركسي على نحو ما تبدو في تضاعيف مؤلفاته»[١٩٠]. وفي سياق تبرير هذه الدّراسة، وسم ألتوسير تأمّلات ماركس في **رأس المال**، وهو أعلى إنتاجه كما سنرى، بأنّها تفتقر، على عكس ما يبدو في الظاهر، لا إلى التطوّر الميتودولوجي فحسب، بل إلى الوضوح أيضاً. يقول ألتوسير: «إنّ تأملات ماركس الميتودولوجية في كتابه **رأس المال** لا يمدّنا بتصوّر متطوّر، ولا بالتصوّر الصريح لمضمون الفلسفة الماركسية»[١٩١]. أمّا طبيعة القراءة التي يقترحها ألتوسير، فهي القراءة الفلسفيّة التي يمكن أن تكشف عن ثراء رأس المال من جهة، والتصدّي النّقدي للأوهام الإيديولوجيّة، ومن ضمنها وهم الإنسانويّة والتّاريخانيّة من جهة أخرى، متّخذاً من الفلسفة وعياً خالصاً بالعلم وذلك بعد أن فشلت قراءات علماء الاقتصاد والمؤرّخين والمناطقة في الكشف عن إشكاليّته النّظريّة الجوهريّة[١٩٢]. وإذا كانت طبيعة هذه القراءة فلسفيّة، فإنّ خصائصها تتلخص

---

(١٨٧) زكريا إبراهيم، **مشكلة البنية أو أضواء على «البنيوية»**، سلسلة مشكلات فلسفية؛ ٨ (القاهرة: مكتبة مصر؛ دار مصر للطباعة، [د.ت.])، ص ١٩٢ انظر أيضاً مقدمة ألتوسير: Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: La Découverte, 1986), pp. 11-43.

(١٨٨) Louis Althusser et Etienne Balibar, *Lire le Capital I*, 2 tomes (Paris: Ed. Maspéro, 1973), p.151.

(١٨٩) يذهب بعضهم إلى أنّ ألتوسير لم يكن أوّل من قال بالقطيعة بين ماركس وهيغل. إذ دافع عنها الروسي جورجي بليخانوف (ت. ١٩١٨) والألماني إدوارد برنشتاين (١٩٣٢).

(١٩٠) إبراهيم، **مشكلة البنية أو أضواء على «البنيوية»**، ص ١٩٤. انظر بخصوص قول لينين: Althusser, *Pour Marx*, p. 21.

(١٩١) Althusser et Balibar, *Lire le Capital I*, p. 88.

(١٩٢) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ١٩٨، و Althusser et Balibar, Ibid., p. 11.



في أنّها قراءة غير ساذجة، لا تكتفي بالسّطح، بل تنبش في ما لم يقله الصّمت (Le non dit du silence)، وتحاصر المعنى من خلال السّياق، وتفهم العنصر في نطاق البنية، وتؤوّل الأخطاء وزلّات اللسان. إنّها قراءة فلسفيّة لـ **رأس المال** مذنبة ومعاكسة تماماً للقراءة البريئة «ولكنّها ليست القراءة التي تُذِيب خطأها في اعترافها»[١٩٣]. إنّها بعبارة واحدة قراءة تشخيصيّة بما للمصطلح من دلالات طبّية. يقول زكريا إبراهيم: «السمة الأولى المميزة لقراءة ماركس أنها ليست «قراءة ساذجة» تجد في النص «تجلياً» للمعنى، وكأنما هي تقرأ من كتاب مفتوح، أو كأن «الواقع» نفسه «مقال ناطق» يتكلم بلسان حالة، وإنما هي «قراءة تشخيصية» (Lecture symptomale) تقوم على اكتشاف «الكلام» من وراء «الصمت»، وإدراك «المعنى» من خلال «السياق»، وتمييز «العناصر» بالرجوع إلى صميم «البنية نفسها»[١٩٤].

هكذا يتّضح الطّابع الفلسفيّ الإيبيستيمولوجيّ لقراءة ألتوسير **رأس المال**، إذ يتركّز ثقلها في نظريّة المعرفة، أي في علاقة الذّات بالموضوع، والفكر بالواقع، وهي النّقطة الفاصلة لقراءة ألتوسير عن غيره من ناحية، ولماركس عن هيغل من ناحية أخرى[١٩٥]. ففي حين تقع القراءة السّاذجة، كما يقول ألتوسير، في أسر الوهم الإيبيستيمولوجيّ الذي يتصوّر المعرفة عياناً أو رؤية لموضوع معين وكأنّ المعرفة مجرّد قراءة للماهية في صميم الوجود، فإنّ نجاح ماركس في الانفصال عن هيغل يعود إلى أنّه «قد استطاع أن يحطم العلاقات السحرية التي تربط اللوغوس بالواقع، مبدداً بذلك الأسطورة الدينية الهيغلية التي ترى في مقولات الوجود مجرد صورة طبق الأصل من مقولات الفكر»[١٩٦]. وقد سعى ألتوسير إلى تسفيه الرّأي القائل بأنّ التّصوّر المادّيّ للماركسيّة هو مجرّد تأكيد للنّظريّة القائلة بأنّ الوعي هو مجرّد انعكاس للواقع، ويقرّر في المقابل «أن الماركسية ترفض كل نزعة تجريبية ساذجة، وأنّ تصوّرها لفعل المعرفة يجعلها بمثابة إعادة «إنتاج» وصياغة للمادة الأولى، لذلك يطلق على المعرفة اسم «الممارسة النظرية» (Pratique théorique)، مؤكّداً أنّ عبارة ماركس الشّهيرة بأنّ الفلاسفة قد صرفوا كلّ اهتمامهم حتّى الآن إلى تفسير العالم على أنحاء متعدّدة، في حين أن بيت القصيد هو تغييره، كان بمنزلة إعلان قطيعة إيبيستيمولوجية قسمت فكر ماركس إلى مرحلتين كبيرتين كما سنرى[١٩٧].

(٢) العدّة المفاهيميّة: استحضار لاكان وفرويد وفوكو والبنيويّة: استند ألتوسير في قراءته لـ**رأس المال** إلى جهاز مفاهيمي استعاره في كثير من الأحيان من فلاسفة وعلماء وإيبيستيمولوجيّين ومحلّلين نفسيّين... إلخ معاصرين وسابقين. وفي هذا السّياق يرى صادق جلال العظم أنّ

(١٩٣) Althusser et Balibar, Ibid., p. 12.
لمزيد التوسّع انظر شرحاً إضافياً للفكرة، في: مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص ١٨٣.
(١٩٤) إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على «البنيوية»، ص ١٩٩.
(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(١٩٦) المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.



قراءة ألتوسير قد استندت «إلى عناصر مستمدّة من المثاليّات الأكثر عصريّة مثل البنيويّة اللغوية وامتداداتها، نظريّة الخطاب في فرنسا، الوظيفة السّوسيولوجيّة، التّأويلات التّواضعيّة ـ الشّكلانية للعلم وطبيعة المعرفة العلمية، وإلى إنجازات وإسهامات فلاسفة ومفكرين مثل سبينوزا (عوضاًمن هيغل) ولاكان وغاستون باشلار وتوماس كون وألكسندر كويريه وكانجوييم (كذا!) وميشيل فوكو (أحد طلاب ألتوسير) وليفي شتراوس»[١٩٨].

إلا أنّه، نعني ألتوسير، «قد لاحظ (خلال حديثه عن ماركس) «أن استعارة أي مفهوم مفرد ـ معزول عن سياقه ـ لا يمثل التزاماً من جانب المستعير نحو السياق الذي انتزعه منه. وحتى حين نكون بصدد عدة مفاهيم ـ لا مجرد مفهوم واحد ـ فإن المهم دائماً هو المنظور أو «المجال الإيبيستيمولوجي» الخاص الذي يسيطر بشموله ووحدته على كل تلك المفاهيم المستعارة من هنا أو هناك»[١٩٩]. وبذلك فقد حاول ألتوسير أن ينأى بقراءته عن أي تهمة بالتّلفيق أو الإسقاط، وهو ما سيتّضح خلال تحليله عدداً من الإشكاليّات التي وردت في «رأس المال». غير أنّه من المهمّ الإشارة إلى أنّ القراءة التي يقترحها ألتوسير تندرج، في سياقها العام، ضمن المقاربة البنيويّة التي تمثّل الخيط النّاظم لتفاصيل اجتهاداته وجزئيّاتها. فإذا كان لاكان مثلاً «قد أسس «بنيوية سيكولوجية» (أو على الأصح «بنيوية تحليلية ـ نفسية») من خلال **العودة إلى فرويد**، فإن ألتوسير ـ هو الآخر ـ قد أقام دعائم «بنيوية ماركسية (ذات طابع **علمي لا إيديولوجي**)» من خلال قراءة ماركس»[٢٠٠]. ومن وجوه القرابة بين فرويد وألتوسير مثلاً توظيف الأخير لمفهوم اللاشعور بما يعنيه من تعليقٍ للمعنى بما وراء سطح الخطاب، وتجاوزٍ للمعنى الظاهر، واحتفاءٍ بالصّمت وفراغات اللغة، وهو ما يوازي عند ماركس بروتوكولات القراءة والكتابة. يقول ألتوسير: «مثلما تنبّهنا منذ فرويد إلى أهمية معاني الإنصات والكلام (والصمت)، واكتشفنا وراء براءتهما خطاباً آخر مختلفاً تمام الاختلاف وهو خطاب اللاشعور، ينبغي أن نتنبه منذ ماركس إلى معاني القراءة والكتابة، وليس من الصدفة أننا استطعنا أن نردّ الادّعاءات الإيديولوجية في مخطوطات ١٩٤٤ إلى السّذاجة الصريحة لقراءة ما»[٢٠١].

كما يشير زكريا إبراهيم إلى أنّ ألتوسير قد استعار مفهوم القطيعة الإيبيستيمولوجية من باشلار ومفهوم الإشكالية من جاك مارتان مثلما أنّه استعار مفهوم اللاشعور من فرويد[٢٠٢]. والملاحظ أنّ هذه المفاهيم الإجرائيّة وغيرَها قد خضعت، في تحليلات ألتوسير، إلى ضرب من التّداخل والتّكامل كما هو شأن مفاهيم الإشكالية واللاشعور والبنية... إلخ، بل إنّه يشير إلى أنّ قراءة ماركس لغيره من

---

(١٩٨) صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفية: دفاعاً عن المادية التاريخية (مداخلة نقدية، مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، الكتاب الجديد (بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٩٠)، ص ٣٦٣.

(١٩٩) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٢٠١) Althusser et Balibar, *Lire le Capital I*, pp. 12-13.

(٢٠٢) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ١٩٥.



المؤلّفين قد خضعت بدورها للمسلك المنهجيّ ذاته. يقول زكريا إبراهيم نقلاً عن ألتوسير: «لو أخذنا كلمة «إشكالية» بمعنى «الوحدة الباطنية لأيِ تفكير»، أو بمعنى «الماهية الدفينة لأية مجموعة إيديولوجية من النصوص»، لكان في وسعنا أن نقول إن ماركس لم يستطع أن يحدد إشكاليته الخاصة إلا من خلال تمييزه شتى «الألاعيب اللفظية» (أو إن شئت فقل التوريات والاستعارات والرموز والتشبيهات) التي انطوت عليها إشكاليات الكتاب والمؤلفين الذين أخذ عنهم واستشهد بهم، دون أن يفطنوا هم أنفسهم إليها، أو دون أن يكونوا على وعي بها»[٢٠٣].

فإذا كان هذا شأن العدّة المنهجيّة التي استعان بها ألتوسير في قراءة فكر ماركس، فإنّه يحقّ لنا أن نتساءل عن المراحل التي مرّ بها هذا الفكر على قاعدة القطيعة، وعن مواضع تلك القطيعة/ القِطائع.

ب ـ القطيعة في الفكر الماركسيّ: المراحل والنّماذج

(١) مراحل القطيعة في الفكر الماركسيّ: أفضت قراءة ألتوسير مدوّنة ماركس إلى تمييز مرحلتين كبريَيْن في مسيرته الفكريّة. وانقسمت كلّ واحدة منهما إلى مرحلتين جزئيّتين، وقد تمحورت كلّ مرحلة من هذه المراحل حول إشكاليّة محدّدة تتجاوز سابقتها وتقطع معها. وكانت تلك المراحل على النّحو الآتي:

(أ) مرحلة الشّباب، وهي المرحلة الإيديولوجية السّابقة على قطيعة سنة ١٨٤٥. وتتمحور، عند ألتوسير، حول مقال إنسانيّ فلسفي أنثروبولوجيّ غير علميّ. وكانت إشكاليّته في هذه المرحلة هي إشكاليّة فلسفيّة إيديولوجيّة تحدّدت في إطار فيورباخي صرف اهتم فيها بموضوع الاغتراب (أو الاستلاب)، وموضوع تحرير الإنسان. وتنقسم إلى مرحلتين فرعيّتين:

ـ **مرحلة الأعمال الأولى**، وهي مرحلة عقلانيّة ليبراليّة تشتمل على المقالات التي كتبها على صفحات **«الجريدة الرّينانية»** (*Les Articles de Gazette rhénane*) من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٨٤٢، وكان ماركس خلالها متأثّراً بكلّ من كانط وفيشته، فكان صاحب نزعة إنسانيّة أخلاقيّة.

ـ **مرحلة أعمال القطيعة**، وهي مرحلة عقلانيّة جماعيّة، امتدّت من سنة ١٨٤٢ إلى سنة ١٨٤٥، ومن أهمّ مؤلّفاته فيها مخطوطات ١٨٤٤. وكان ماركس خلالها متأثّراً بنزعة إنسانيّة (أنتروبولوجيّة) ذات طابع فيورباخيّ[٢٠٤].

(ب) مرحلة الكهولة، وهي المرحلة العلميّة اللاحقة لقطيعة ١٨٤٥. وتتميّز، عند ألتوسير، بأنّها عبارة عن دراسة نظريّة بنيويّة تقوم على مفاهيم دقيقة صارمة، وتنقسم مثل سابقتها، إلى مرحلتين:

---

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥ و١٩٧.

(٢٠٤) Althusser, *Pour Marx*, pp. 230-231.



ـ **مرحلة الأعمال الانتقاليّة**، وهي مرحلة الاختمار الفكريّ من سنة ١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٧، التي كتب فيها ماركس **بؤس الفلسفة**، و**البيان الشيوعيّ**، و**العمل المأجور ورأس المال**، و**الصراعات الطبقيّة في فرنسا**، و**الثّامن عشر من برومير**. وكان ماركس في هذه المرحلة بصدد تحديد إشكاليّته الجديدة، وتعميقها، والاهتمام بوضع نسق دقيق من المفاهيم الملائمة لها.

ـ **مرحلة أعمال النّضج الماركسيّ العلميّ**، وتمتدّ من سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٨٣، وهي المرحلة التي كتب فيها ماركس **رأس المال**، و**مساهمة في نقد الاقتصاد السياسيّ**، و**نقد برنامج غوته**. وقد تحرّر ماركس في هذه المرحلة نهائيّاً من «الإيديولوجيا الألمانية» شكلاً ومضموناً، فأصبحت المادّيّة التّاريخيّة علماً نظريّاً دقيقاً، لا مجرّد فلسفة إنسانيّة إيديولوجيّة[٢٠٥]. ولئن اهتمّ ماركس الهيغليّ الإيديولوجيّ (في مرحلة الشّباب) بمصطلحات ومقولات مثل الذّات والموضوع والاغتراب والنّفي والإنسان والبراكسيس والكلّ، فقد تحوّل عنها في المرحلة العلميّة (مرحلة الكهولة) إلى: ـ تأسيس نظريّة في التّاريخ تقوم على مبادئ مصطلحات ومقولات جديدة جذريّة، مثل: التّكوين الاجتماعيّ نمط الإنتاج وقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والبنية الفوقيّة والبنية التّحتيّة والإيديولوجيّات... إلخ ـ نقد جذريّ لكلّ المزاعم النّظريّة الموصولة بالإنسانيّة الفلسفيّة. ـ تعريف الإنسانيّة بوصفها إيديولوجيا[٢٠٦].

(٢) من الفكر الإيديولوجيّ إلى الفكر العلميّ: نماذج من القطائع في الفكر الماركسيّ: يرى ألتوسير أنّ القطيعة التي أنجزها ماركس كانت مع الفكر الإيديولوجيّ في اتّجاه الفكر العلميّ. وقد تجسّدت تلك القطيعة في جملة من القضايا والمفاهيم والرّؤى بما فيها مفهوم الإيديولوجيا نفسه.

(أ) الإيديولوجيا: من الفهم الإيديولوجيّ إلى الفهم العلميّ: شهد موقف ماركس من الإيديولوجيا، كما يرى ألتوسير، انقلاباً (قطيعة) وفق التّقسيم الزّمنيّ الذي أشرنا إليه آنفا. ففي مؤلّفات الشّباب استأنف ماركس كلمة بكلمة تأويل فيورباخ للقول الشّائع بأنّ الإيديولوجيا تمثّل العلاقة المتخيّلة للأفراد بظروف وجودهم الحقيقيّة، وأنّها، في الغالب، لا تمتّ إلى الواقع بصلة. ولئن عدّها ضرباً من الوهم (Illusion)، فإنّه رأى أنّها تحمل أيضاً إشارة (Allusion) إلى الواقع، ويكفي أن نؤوّلها حتّى نتعرّف إلى هذا الواقع الذي تشير إليه. وهو ما فعله ماركس بقوله: إنّ سبب تشوّه الوعي الذي تمثّله الإيديولوجيا إنّما يعود إلى الاستلاب المادّي الذي يسود شروط وجود النّاس أنفسهم، لأن تلك الشّروط نفسها مستلبة. وعلى هذا النحو دافع ماركس في «المسألة اليهودية» وغيرها عن فكرة فيورباخ التي مفادها أن النّاس يصنعون لأنفسهم تمثيلات مستلبة (أي متخيّلة). ولم يلبث ماركس أن قطع مع هذا الفهم الذي تبنّاه في الإيديولوجيا الألمانيّة ومن قبلها



(٢٠٥) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢. انظر أيضاً: العظم، ثلاث محاورات فلسفية: دفاعاً عن المادية التاريخية (مداخلة نقدية، مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ص ٣٧٥ ـ ٣٨٠.

(٢٠٦) Althusser, Ibid., p. 233.



في مخطوطات ٤٤. وهو فهم اعتبره ألتوسير غير ماركسي[٢٠٧]. وكان المدخل الأساسيّ لتلك القطيعة ذا طابع إيبيستيمولوجيّ، إذ رفض ماركس، كما يقول ألتوسير، مطابقة هيغل بين الشّيء الواقعي والشّيء موضوع المعرفة، فبعد أن ذكّر ألتوسير بقولة سبينوزا الشهيرة بأنّ تصور الكلب لا يستطيع النباح، وبأنّ معرفة التّاريخ ليست بأكثر تاريخيّة من القول بأنّ مجرّد معرفة السّكر لها طعم السكّر، بعد التّذكير بكلّ ذلك رفض ماركس، في رأي ألتوسير، المسلّمة «التي تريدنا أن نخلط الشيء: موضوع المعرفة بالشيء الحقيقي بنسبة خصائص الشيء الحقيقي إلى الشيء موضوع المعرفة»[٢٠٨]. وتأسيساً على هذا التّمييز فإنّ الإيديولوجيا لا تصبح تعبيراً مباشراً عن العلاقة بالواقع، بل تعبيراً عن الطريقة التي يعيش بها النّاس واقعهم، أي أنّها من حيث علاقتها بظروف معيشة النّاس، «علاقة العلاقات، أو هي علاقة من الدرجة الثانية. والواقع أن البشر لا يعبِّرون - في الإيديولوجيا - عن علاقاتهم بظروف معيشتهم (أو شروط وجودهم)، وإنما هم يعبِّرون عن «الطريقة» التي يعيشون على نحوها علاقتهم بظروف معيشتهم، مما يدل على أن هناك من جهة علاقة واقعية، ومن جهة أخرى علاقة «معاشة»، «متخيلة». وتبعاً لذلك فإن «الإيديولوجيا» هي التعبير عن علاقة البشر بعالمهم. أعني «وحدة» علاقتهم الواقعية، وعلاقتهم المتخيلة، بظروف معيشتهم»[٢٠٩].

في ضوء هذا الفهم يمكن أن نفسّر علاقة الطّبقة المسيطرة بإيديولوجيّتها لا على أنّها علاقة خارجيّة واعية، تقوم على المنفعة الخاصّة والدّهاء، بل على أنّها تعبير عن قناعة داخليّة بأنّ إيديولوجيتها تعبير صادق ومباشر عن ظروف معيشتها الواقعيّة، إذ لا يمكنها إقناع الآخرين بتلك الإيديولوجيّة إلّا بعد أن تكون هي ذاتها مقتنعة بها. وما من شكّ في أنّ فهم الإيديولوجيا على النّحو الذي بيّنّا يسمح للطّبقة المسيطرة بالتّأثير المزدوج: أوّلاً على نفسها من خلال الوعي القانونيّ والأخلاقيّ... إلخ، وثانياً على الآخرين، ضحايا الاستغلال.

إذا كان وجود الإيديولوجيا في المجتمعات الطّبقيّة أمراً متوقّعاً باعتبارها وعياً زائفاً يضلّل المستغلّين من أجل استبقائهم في وضعهم داخل نظام الاستغلال الطّبقيّ، فإن ألتوسير يبرّر استمرارها حتىّ في المجتمعات اللاطبقية تبريراً بنيويّاً بقوله: «إن منشأ التّحريف الإيديولوجيّ هو طبيعة «الكلّ الاجتماعيّ» نفسها، إذ من شأن «البنية» التي تقوم بتحديد هذا «الكلّ الاجتماعيّ» أن تجعله في الوقت نفسه «معتّماً» أي غير شفّاف ولا واضحاً بالنّسبة إلى الأفراد الذين يشغلون في داخله «موقعاً» معيّناً قد فرضته عليهم هي نفسها. ولمّا كان المجتمع الاشتراكيّ، كما يقول ماركس

---

(٢٠٧) Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche)*, <http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.html, and «La Bibliothèque Paul- Emile- Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi,» pp. 34-40, <http://bibliotheque.uqac.ca>.

(٢٠٨) Althusser et Balibar, *Lire le Capital I*, p. 132.

(٢٠٩) إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على «البنيوية»، ص ٢٢١. انظر كذلك قول ألتوسير: «إنّ ما يتمثّله الناس لأنفسهم في الإيديولوجيا، ليست شروط وجودهم الواقعيّة أو عالمهم الحقيقي، بل هو قبل كل شيء علاقتهم بشروط وجودهم تلك التي قُدّمت لهم». انظر: Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche)*, p. 40.



نفسه، هو عبارة عن عمليّة تحوّل مستمرّة، فإنّ على النّاس أن يتغيّروا باستمرار كذلك ليتكيّفوا مع ظروفهم تلك، ولـمّا كان من غير المقبول أن يكون ذاك التّكيّف متروكاً للتّلقائيّة والعفويّة وإنّما لا بدّ من ضبطه والتّحكّم فيه والسّيطرة عليه باستمرار، فإنّ الإيديولوجيا إنّما تحضر للتّعبير عن هذا المطلب[٢١٠].

(ب) من «الكلّ الاجتماعيّ» الإيديولوجيّ إلى «الكلّ الاجتماعيّ» العلميّ: أفضت قراءة ألتوسير البنيّوية لأعمال ماركس في مرحلة النّضج، وبخاصّة لمؤلّفه: رأس المال إلى ملاحظة القطيعة بين ماركس وهيغل، وذلك في أحد المفاهيم الرئيسيّة، وهو مفهوم الكلّ الاجتماعي (Le tout social)، فأمّا بالنّسبة إلى هيغل، فإنّهكلّما حاول تعقّل السّمات المحدّدة لأيّ حاضر أو زمان معاصر، فإنّه يجد نفسه مضطراً إلى اللجوء إلى «ماهية» الكلّ الاجتماعيّ بوصفها لحظة من لحظات تطوّر الفكرة. ولا بدّ لهذا الكلّ الاجتماعيّ من أن يؤدّي وظيفته باعتباره كلّاً عقليّاً على نحو يكون معه تنوّع المظاهر الاقتصاديّة والسياسيّة والفنّية والدّينيّة وترابطها المعبّر عن ماهيّتها الباطنة، تجسيداً للحظة من لحظات تطوّر الفكرة المطلقة. فهذا الكلّ الهيغليّ إذاً هو عبارة عن التطوّر المستلب لمبدأٍ بسيط هو مبدأ الخضوع لسيرورة تجلّي الرّوح المطلق. أما بالنّسبة إلى ماركس، فإنّه يقول بوجود بنية مستقلّة نسبيّا لكل مستوى من مستويات الممارسة الاقتصاديّة والسّياسيّة والجماليّة والعلميّة والفلسفيّة، وهي جميعاً تشكّل بنية معقّدة متآلفة ومترابطة بنيوياً وإنْ كان التّحديد النهائيّ لجميع البنيات غير الاقتصاديّة إنّما يتمّ من قبل هذه البنية ذاتها[٢١١]، هذا على الرّغم من أنّ ألتوسير يقرّ، متابعاً ماركس، «بضرورة رفض تلك النّزعة الاقتصادويّة المتطرّفة (Economisme) التي تقول بأنّ الممارسة الاقتصادية هي العامل الفيصل [...] وإذا كان لنا أن نستبقي مفهوم «العلّية الاقتصادية»، فلا بد لنا من أن نتذكر دائماً أننا هنا لسنا بإزاء «علية ميكانيكية»، بل نحن بإزاء «علية» من نوع آخر مختلف تماماً، ألا وهي «العلية البنيوية» [...] وأغلب الظن أن تكون هذه «العلية البنيوية» بمثابة تعبير عن «فاعلية علة غائبة»، أو على الأصح، مجرد إشارة إلى كمون العلة في صميم معلولاتها [...] ولعل هذا ما حدا ببعض المفسرين على القول بوجود ضرب من «الهوية» ـ عند ألتوسير ـ بين «الاقتصاد» و«اللاشعور»، وكأن «البنية الاقتصادية» ـ عند المفكر الفرنسي المعاصر ـ هي أشبه ما تكون بـ «البنية الجنسية» عند فرويد»[٢١٢]. وهكذا، فإنّ ألتوسير يرى أنّه مقابل بساطة الكلّ الهيغليّ يتميّز الكلّ الماركسيّ بالتّركيب والتّعقيد. وفي مقابل التّرابط التّامّ بين مستويات الأوّل، يتميّز الثّاني باستقلاليّة ذاتيّة (Autonomie) نسبيّة بين مستوياته، وذلك في إطار وحدة بنيويّة شاملة تتمفصل مستوياتها بعضها مع بعض وفق أنماط من الحتميّات الدّاخليّة الخاصّة، غير أنّها مشدودة في نهاية المطاف إلى اللحظة (أو المستوى) الاقتصاديّة، وينتهي ألتوسير، بعد تأكيد القطيعة التي

---

(٢١٠) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢١٢، و Althusser et Balibar, *Lire le Capital I*, p. 123 sqq.

(٢١٢) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.



أحدثها ماركس بينه وبين هيغل في مفهوم الكلّ الاجتماعيّ، إلى حكم مفادُه أنّ الكلّ الماركسيّ يختلف عن الكلّ الهيغليّ بطابعه الثّوريّ[٢١٣] . وفي سياق رصد ألتوسير لتحوّل ماركس من الفكر الإيديولوجيّ إلى الفكر العلميّ، يلاحظ أنّ ماركس قد قطع مبكّراً مع مفهوم آخر قريب من مفهوم الكلّ الاجتماعيّ، وهو مفهوم المجتمع باعتباره مفهوماً إيديولوجيّاً لا علميّاً، وعوّضه بمفهوم آخر هو مفهوم التّكوين الاجتماعيّ بوصفه مفهوماً علميّاً في نظره[٢١٤].

(ج) الماركسيّة فلسفة لا إنسانيّة ولا تاريخيّة: الأنموذج الثّاني الذي اتّخذه ألتوسير دليلاً على واقع القطيعة عند ماركس هو تحوّله من مفهوم التّاريخيّة والإنسانيّة الذي يعود إلى مرحلة تأثّره بفيورباخ (١٩٤٢ ـ ١٩٤٥)، إلى مفهوم اللاتارخيّة واللاإنسانيّة (antihumanisme et antihistoricisme) بل إلى مفهوم ضدّ التّاريخية وضدّ الإنسانيّة (a-historicisme et a-humanisme). يقول ألتوسير: «الماركسية، لا إنسانوية ولا تاريخيّة، بالحركة نفسها، وبفضل القطيعة الإيبيستيمولوجية الوحيدة التي تؤسّسها، وربّما ينبغي أن أقول بكل صرامة إنّها مضادّة للإنسانويّة وللتاريخوية»[٢١٥]. ويتابع أحد المفكّرين الماركسيّين هذا الموقف، فيبيّن نتائج قول ألتوسير بلا إنسانوية الماركسية ولا تاريخيتها، فيري أنها تعني «موت مركزية الإنسان الفاعل الصانع لصالح أولوية البنيات المفعولة المصنوعة. [و] تعني لاتاريخانية الماركسية عنده: موت مركزية التعاقب التطوّري لصالح أولويّة التزامن الوظيفي»[٢١٦].

في هذا السياق كان انتقاد ألتوسير لمفهوم «الاشتراكيّة الإنسانيّة» مهما حفّت باختيار أصحابه من نيات طيّبة، سواء أكانت بواعثها تاريخيّة براغماتية أم فكريّة، معتبراً أنّ الاشتراكيّة مفهوم علميّ، أمّا الإنسانية فـ «مفهوم إيديولوجي يعود، بفكر ماركس، إلى المرحلة الفيورباخيّة، الذي قطع معه ماركس في المرحلة العلميّة اللاحقة، بل إن ماركس لم يحقّق صفة العلميّة لفكره إلّا بعد أن توصّل إلى نقد فلسفة الإنسان نقداً جذريّاً بعد أن كانت تمثّل دعامة نظريّة لكلّ تفكيره الإيديولوجيّ خلال مرحلة الشّباب (أي من سنة ١٨٤٠ إلى سنة ١٨٤٥). ومن مظاهر قطيعة الفكر الماركسيّ مع هذا المفهوم هو الانتقال من الحديث عن الماهية البشريّة ومفهوم الاغتراب وغيرها من المفاهيم الإنسانيّة الأنثروبولوجيّة في مرحلة الشّباب إلى الحديث عن مفاهيم جديدة مثل مفاهيم التّكوين الاجتماعيّ والقوى الإنتاجيّة وعلاقات الإنتاج والبنية الفوقيّة... إلخ في مرحلة النّضج[٢١٧]. ولعلّ من أهمّ تجلّيات مفهوم اللاإنسانيّة عند ألتوسير ما يكشفه مفهوم الاقتصاد عنده. فهو لا يشير إلى

---

(٢١٣) Althusser et Balibar, Ibid., pp. 120-121; Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche)*, p. 13, et Louis Althusser, *Sur la reproduction*, introduction de Jacques Bidet) (Paris: Presses universitaires de France, 1995), chap. 4, pp. 81-85.

(٢١٤) Althusser, Ibid., p. 42.

(٢١٥) Althusser et Balibar, *Lire le Capital I*, p. 150.

(٢١٦) العظم، **ثلاث محاورات فلسفية: دفاعاً عن المادية التاريخية (مداخلة نقدية، مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)**، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٢١٧) إبراهيم، **مشكلة البنية أو أضواء على «البنيوية»**، ص ٢١٣.



مجموعة من الظّواهر القابلة للملاحظة، كما يظّن دعاة النّزعة التّجريبيّة في مضمار المعرفة، بل هو رهن بقيام مفهوم البنية والتّركيب الطّوبولوجيّ العلائقيّ اللذين يستعيض بهما عن إشكاليّة الذّات أو الإنسان الاقتصاديّ. ويترتّب عن ذلك أنّ مفهوم الذات في الاقتصاد لا تحفل بالأفراد العينيّين، وإنّما المهمّ لديها هو «المواقع» التي يتمّ تحديدها من جانب العلاقات الإنتاجيّة. فالرأسماليّ أو العامل هما مجرّد ركائز أو حوامل (support) لا تقوم بأيّ عمل سوى ذاك الذي يعهد به إليها الموقع البنيويّ الذي توجد فيه[٢١٨].

مهما يكن من أمر، فإنّ مفهوم الإنسانيّة (مثله مثل مفهوم التّاريخيّة) يقع ضمن إشكاليّة الفلسفة البرجوازيّة التي قطع معها ماركس، وهي فلسفة مثاليّة كانت تقوم في جميع المجالات (نظريّة المعرفة، وتصوّر التّاريخ، والاقتصاد السياسيّ، والأخلاق، والجماليّات... إلخ) على إشكاليّة الطّبيعة البشريّة أو ماهيّة الإنسان، إلّا أنّ ماركس قد استبعد من مجال بحثه هذا المفهوم وكلّ ما يترتّب عنه بدليل أنّه اطّرح في مجال الاقتصاد السّياسيّ أسطورة الإنسان الاقتصاديّ، أي من حيث هو فرد مالك لبعض القوى أو الملكات أو الحاجات المحدّدة، كما استبعد النزعة الذّريّة الاجتماعيّة والمثاليّة السّياسيّة والأخلاقيّة في مجال التّاريخ... إلخ[٢١٩]. ولئن عارض ماركس النّزعة الإنسانيّة بوصفها إيديولوجيا، فإنّ ذلك، في رأي ألتوسير، لم يحمله على إنكار وجودها بكلّ ما يترتّب عن ذلك من إقرار لها بالقدرة على الفعل في التّاريخ. يقول ألتوسير: «نزعة ماركس المعارضة للاتجاه الإنساني ـ على المستوى النظري ـ لا تقضي بحال من الأحوال على ما للنزعة الإنسانية من وجود تاريخي»[٢٢٠].

يخلص بحثنا في هذا الجزء الثاني من المدخل إلى جملة من النتائج نضيفها إلى ما انتهينا إليه من نتائج وخلاصات في القسم الأوّل منه. ويمكن أن نجملها في ثلاث نقاط على النّحو الآتي:

ـ إنّ مفهوم القطيعة ليس أصيلاً في مباحث العلوم الإنسانيّة، بل هو مُجْتَلَبٌ من مباحث حقل العلوم الدّقيقة وإشكاليّات طبيعة تطوّر العلوم، وأسس المعرفة العلميّة، وعلاقتها بسائر المعارف الإنسانيّة... إلخ وأنّ الفلاسفة قد استفادوا من تنظيرات الفلاسفة العلماء.

ـ إنّ انتقال مفهوم القطيعة من مجال العلوم الدّقيقة إلى مجال العلوم الإنسانيّة يعود إلى سببين، **أولاً**: اعتبار تيّار ما بعد الوضعيّة المنطقيّة أنّ المعرفة العلميّة غير منفصلة عن سائر الأنماط المعرفيّة التي أبدعها الإنسان خلافاً لما كان سائداً، وثانياً: حاجة الباحثين في حقلي المعرفة الفلسفيّة والاجتماعيّة إلى عُدّة مفاهيميّة متينة يواجهون بها تعقّد الظواهر الإنسانيّة.

---

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(٢٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧.



ـ إنّ مفهوم القطيعة في المباحث الإنسانيّة قد وُجّه لقراءة المنجز المعرفيّ، فكان الفكر الغربي منذ عصر النّهض (فوكو)، وكانت المدوّنة الماركسيّة هي مجال البحث (ألتوسير). أمّا عند العلماء الفلاسفة فإنّ مفهوم القطيعة لم يُستخلص من تاريخ العلوم، إلّا ليعتبر قانوناً للكشف لا للتّبرير.

ـ إنّ مفهوم القطيعة مثّل عنصراً من شبكة المفاهيم التي وظّفها الباحثون في العلوم الإنسانيّة، وأنّ توظيفه، أعني مفهوم القطيعة، لم يكن آليّاً، مثله مثل سائر المفاهيم التي اعتمدها الفلاسفة، بل تلوّن بالحقل المعرفيّ الذي وظّف فيه، كما تأثّر بخلفيات الباحث الفكريّة ومقاصده الإيديولوجيّة والمعرفيّة.

ـ إنّ النّموذجين اللذين اتّخذناهما دليلاً على توظيف مفهوم القطيعة في مجال العلوم الإنسانيّة (فوكو وألتوسير) قد كشفا عن اختلاف في توظيف المفهوم، تماماً مثلما اختلف فيه العلماء الفلاسفة: فالقطيعة في نظر فوكو مرنة غير مفاجئة، ومجال اشتغالها هو الفكر الأوروبيّ عامّة، أمّا عند ألتوسير فهي قطيعة جذريّة ومفاجئة، وقد قصرها على مدوّنة كارل ماركس.

وهكذا تمثّل جملة النّتائج التي انتهينا إليها توطئة مناسبة لدراسة الدّعوة إلى القطيعة مع التّراث في الفكر الحداثيّ المغاربيّ من خلال النّماذج الثّلاثة التي استقرّ اختيارنا عليها (الجابري وأركون والعروي)، ذلك أنّ المفكّرين الثّلاثة تجمعهم الدّعوة إلى نقد التّراث والقطيعة معه، وتفرّقهم طبيعة تلك القطيعة بسبب اختلاف التّكوين الأكاديميّ والإطار المعرفيّ والغايات الإيديولوجيّة لكلّ منهم. وهو ما سنسعى إلى الكشف عنه في غضون هذا البحث عبر تحليل مستويات هذه الإشكاليّة المختلفة في ضوء الأسئلة الآتية:

ـ كيف استلهم المفكّرون الثّلاثة مفهوم القطيعة من الفكر الغربيّ؟ وهل من علاقة بين السّياقات المعرفيّة والحضاريّة التي استُلِهم فيها هذا المفهوم في المجالين الغربيّ والمغاربيّ؟ وما هو مفهوم التّراث الذي اتُّخِذ عند الجابري وأركون والعروي موضوعاً للقطيعة؟ وما هي أنماط حضوره في الوعي العربيّ؟ وفيمَ تمثّلت الأطر النّظريّة والمنهجيّة التي عولج التّراث من خلالها؟ ما هي مستوياته ودرجة حضوره في الواقع الرّاهن؟ وما الخصائص التّاريخيّة والمعرفيّة التي جعلت من التّراث عائقاً في وجه التّحديث والتقدّم، ومُستحِقّاً، لأجل ذلك، للقطع معه؟ وما هي مستويات القطيعة التي دعا إليها كلّ واحد من هؤلاء المفكّرين؟ وما حدودها؟ وكيف جرى توظيف مفهوم القطيعة مقارنة بمحدّداته وخصائصه الغربيّة الأولى؟ وإلى أيّ مدى كان التّطابق بين المعلن من القطيعة، وبين المنجز البحثيّ في مدوّنة المفكّرين الثّلاثة؟ وما هي حدود الائتلاف والاختلاف بين ثالوث الحداثة المغاربيّ في مستوى المنطلقات النّظريّة والمنهجيّة، وعلى صعيد النّتائج والخلاصات التي انْتَهَوْا إليها؟



الفصل الثاني

القطيعة: بحث في دواعيها في الفكر المغاربيّ المعاصر

أولاً: مفهوم التّراث وأشكال حضوره عند الجابري وأركون والعروي

١ ـ التّراث عند الجابري: العقلانيّ واللاعقلاني في الموروث العالِم

لئن اشترك الجابري مع أغلب المثقّفين العرب (وبخاصّة مع أركون والعروي اللذين يُعنى بهما بحثنا) في الوعي بضرورة دراسة التّراث، واستجاب مثلهم إلى تحدّيات بعض التّيارات النّهضويّة التي تقدّم التّراث بوصفه بديلاً جزئيّاً أو تامّاً عن الحداثة الغربيّة، فإنّه قد اختلف عنهم (وبخاصّة عن العروي كما سنرى) في عودته النّقديّة للتّراث، لا بمعناه الشّامل فحسب، بل في جذوره ومراحل تكوّنه التّاريخيّة الأولى.

بناء على ذلك، لم يكن من الغريب أن تتّسم العدّة المنهجية التي استعان بها الجابري لتعريف التراث بالتّنوّع، فقد وظّف المنهج اللسانيّ والمنهج التّاريخيّ والمنهج التّاريخيّ المقارن، وإن اعتمد أساساً رؤية إيبيستيمولوجيّة بنيويّة. فـ«لفظ «التراث» في اللغة العربية من مادّة (و.ر.ث)، وتجعله المعاجم القديمة مرادفاً لـ «الإرث» و«الورث» و«الميراث»، وهي مصادر تدلّ، عندما تطلق اسماً على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب. وقد فرّق بعض اللغويّين القدامى بين «الورث» و«الميراث» على أساس أنّهما خاصّان بالمال وبين «الإرث» على أساس أنه خاصّ بالحسب. ولعلّ لفظ «تراث» هو أقلّ هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جُمعت منهم اللغة»[1]. وقد عاد الجابري، بعد المعاجم، إلى القرآن الكريم وإلى التّراث الفقهيّ وإلى جميع الحقول المعرفيّة الأخرى من أدب وعلم كلام وفلسفة، فأسلمه النّظر إلى النّتائج الآتية:

---

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢١ ـ ٢٢.



ـ أنّ هذا اللفظ قد استعمل استعمالاً نادراً وبمعنى غير معناه الحديث كما هو الشأن في القرآن الكريم (ذكر لفظ التراث مرة واحدة في سورة الفجر، الآيات ١٧ ـ ٢٠، بمعنى الميراث. وذكر لفظ الميراث مرّتين في سورة آل عمران، الآية ١٨٠، وسورة الحديد، الآية ١٠، في معنى أنّ الله يرث كلّ شيء من مال وغيره).

ـ أنّ هذا اللفظ لم يرد بتاتاً عند علماء الفقه الإسلاميّ، واستعيض عنه بلفظ الميراث في معنى ما يتركه الميّت من مال وغيره.

ـ أن هذا اللفظ يغيب غياباً تاماً كما هو الشّأن في الأدب وعلم الكلام والفلسفة.

بناءً على ما تقدّم خلَص الجابري إلى نتيجتين مترابطتين: **الأولى** أنّ أيّاً من الكلمات المشتقّة من مادة (و.ر.ث)، بما فيها كلمة ميراث لم ترد في القديم بمعنى الموروث الثقافيّ والفكريّ. **والثّانية**، المترتّبة عنها، أنّ كلمة «تراث» في معنى الموروث الثّقافيّ والفكريّ تنتمي إلى المجال التّداوليّ العربيّ الحديث بداية من عصر النّهضة. يقول الجابري: «إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة [يعني التراث] في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى»[٢]. وهو رأي ذهب إليه أيضاً الباحث السّوري جورج طرابيشي في قوله: «إلى حين الحملة النابليونية على مصر، على الأقل، لم تكن كلمة «تراث» تعني إطلاقاً ما تعنيه لنا اليوم. [...] فمفهوم «التراث» بل الوعي بوجود «تراث»، بمعنى «ثقافة الأسلاف» قد رأى النور هو نفسه عقب «صدمة اللقاء مع الغرب» ومن جراء الاحتكاك بـ «ثقافة الآخر»[٣]. والحقيقة أنّ القول بجدّة الاشتغال بالتّراث ليس محلّ تسليم من قبل كل المفكّرين العرب، فالمفكر السوري طيب تيزيني مثلاً يرى أن التّفكير في التّراث ليس وليد عصر النهضة، بل هو قديم في التاريخ العربيّ[٤].

وقد عمد الجابري إلى مقارنة ذات أساس نفسيّ فرويديّ بين الإرث والميراث في القديم، وبين التّراث بمفهومه النهضويّ الحديث، فكانت نتيجة هذه المقارنة أنّه: إذا كان الإرث أو الميراث عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محلّه، فإنّ التّراث في الخطاب النّهضويّ هو عنوان حضور الأب في الابن، حضور السّلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر[٥].

إنّ التّسليم بجدّة لفظ «التراث» في معناه المتداول يستدعي سؤالاً إشكاليّاً آخر يصوغه الجابري كالآتي: ما هو المجال التّاريخي الذي يصحّ فيه الحديث عن التّراث صعوداً ونزولاً على سلّم الزمن؟ متى تكوّن؟ ومتى انتهى؟

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة (بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين، ٢٠٠٦)، ص ٩٦.

(٤) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ط ٣ (بيروت: دار ابن خلدون؛ دمشق: دار الجيل، ١٩٧٩)، ص ٤٩ ـ ١٢٢.

(٥) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢٤. ننبّه إلى أنّنا نميّز بين إشكالية تحديد المرجعية التاريخية لمفهوم التراث وبين ظاهرة الوعي به والاشتغال بقراءته.



انطلق الجابري من الاستنتاج الذي انتهى إليه، وهو أنّ التراث مفهوم حديث تشكّل في سياق أسئلة الخطاب النّهضويّ، فكانت معالجته محتكمة إلى هذا الموقف. ويتجلّى ذلك في استعراضه مختلف الآراء التي حاولت حصر المجال الزمنيّ للتّراث، وأسلمه النّظر إلى أنّ هذه الآراء قد خضعت لاعتبارات إيديولوجيّة منتمية إلى عصر النّهضة تحديداً، وكانت على النحو الآتي:

- السّلفي المتشدّد يحصر فترة السّلف الصّالح والتّراث الموثوق به، في عهد النبوّة وحدها.

- السّلفي المعتدل يرى أنّ الانحطاط يعني الانحراف عن سيرة السّلف الصّالح وعن التّراث الموثوق به، مع ظهور الخلاف في السّنوات الأخيرة من خلافة عثمان.

- السّلفي المنفتح يحصر فترة السّلف الصّالح بالخلفاء الصّالحين دون تقيّد بعصر معيّن.

- العصرانيّون والقوميّون يرون أنّ عصر الانحطاط قد بدأ مع دخول الحضارة العربيّة الإسلامية في مرحلة تراجع انطلاقاً من هجوم التّتار ثم سقوط الأندلس وقيام الإمبراطوريّة العثمانيّة.

وهكذا فإنّ الجابري يَخْلُص ضمنيّاً إلى أنّ ما يستحقّ أن يدعى تراثاً بالنّسبة إلى كلّ تيّار من التيّارات المذكورة يقع ضرورة قبل ما يعتقد أنّه انحراف أو انحطاط، وهو موقف لا يجاري فيه أصحابَه، ويذهب إلى أنّ التّراث بمختلف حقوله المعرفيّة والجماليّة والرمزيّة (عقيدة وشريعة ولغة وأدباً وفنّاً وكلاماً وفلسفة وتصوفاً... إلخ) قد تشكّل في إطار مرجعي: تاريخيّ وإبيستيمولوجيّ هو عصر التّدوين (القرنان الثاني والثالث للهجرة)[٦]، وأنّ هذا التراث قد توقّفت موجاته مع قيام الدّولة العثمانيّة (في القرن العاشر والسادس عشر للهجرة) أي مع انطلاق النّهضة الأوروبيّة الحديثة[٧].

فماذا عن العصر الجاهلي؟

قد يتفهّم الباحث سكوت التّيّارات السّلفيّة عن العصر الجاهلي وإقصائه من دائرة التّراث، فالمنطلق الدينيّ يقدّم مبرّرات كافية لتجاهل هذه الحقبة السّابقة للإسلام في بعدها القيميّ والدينيّ أساساً، أمّا أن يُقْصِيَه الجابري من منطلق إبيستيمولوجيّ، فإنّ الأمر يحتاج إلى توضيح.

يقرّ الجابري بداية بوجود مجتمع جاهلي له ثقافة معيّنة وبنية عقلية خاصّة تنتمي إلى تلك الثّقافة. وهو أمر لا يمكن لأحد الشكّ فيه كما يقول. غير أنّ هذه المرحلة من التّاريخ العربي قد خضعت في العقل والوجدان العربيّين إلى حركتين: الحركة الأولى هي الكبت والاستبعاد من منطلق دينيّ باعتبارها جاهليّة جبّها نور الإسلام، وتنحصر هذه الحركة زمنيّاً، في رأي الجابري، في عهدَي أبي بكر وعمر على أقلّ تقدير. أمّا الحركة الثانية فهي عودة المكبوت، ولكن ليس على صورته الحقيقية بل في ضوء حاجات الحاضر، والحاضر الذي يعنيه الجابري هو العصر الذي تلا خلافتَيْ أبي بكر وعمر صعوداً إلى عصر التّدوين، فكان هذا العصر المستعاد بالذّاكرة مجالاً

---

(٦) الملاحظ أنّ حسين مروة يتّفق مع الجابري في العودة بالتراث حتى إلى الزّمن الذي لم يكن التّراث فيه قد أصبح تراثاً «أي الزمن الذي كان لا يزال يولد فيه هذا التراث ويتوالد، ينمو ويتطوّر»، غير أنّ شواغل الرجلين كانت مختلفة. انظر: حسين مروة، النزعات الماديّة في الفلسفة العربية الإسلامية، ط ٦ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، ج ١، ص ٤٨ ـ ٧٢.

(٧) الجابري، المصدر نفسه، ص ٣٠.



للانتقاء والاختزال والتّخيّل[8]. وبناءً على ما تقدّم فقد تركّزت إجابة الجابري عن سؤال التّحديد الزّمنيّ للتّراث في رفض وجهة النّظر التّاريخية التي تُوجِب أن يكون العصر الجاهليّ سابقاً لعصر التّدوين. واعتمد بدلاً من ذلك، المنهج البنيويّ على النّحو الذي مرّ بنا في تحليلات ألتوسير للفكر الماركسيّ، وبخاصّة فوكو في تحليل الفكر الغربيّ منذ عصر النّهضة. وهكذا أسّس الجابري مفهوماً للأزمنة الثقافية بمنأى عن مقولات القبليّة والبعديّة مثلما هو الشأن في الزمنيْن الاجتماعيّ والطّبيعيّ[9]. وهو ما أدّى به إلى القول بأنّ التّراث الجاهلي المُعاد بناؤه في فترة لاحقة لا يعكس التّراث الجاهليّ التاريخيّ، بل يعكس بنية عقل مرحلة الاستعادة ومشاغلها.

هذا في ما يتّصل بالتّحديد الزمني، فماذا عن مضمون هذا التّراث؟

لم يألُ الجابري جهداً منذ الكتاب الأول من مشروعه النقديّ (**نقد العقل العربي**؛ ١، **تكوين العقل العربي**، ١٩٨٤، فضلاً عن كتابه التّمهيديّ: **نحن والتّراث**، ١٩٨٠)، في تأكيد أنّ ما يعنيه في قراءته النّقديّة هو الثّقافة العالِمة، أي التّراث المكتوب، مقصياً إقصاءً تامّاً الثقافة الشّعبيّة من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها، إذ هي، في نظره، من اختصاص الباحث الأنثروبولوجيّ، مبرّراً هذا الموقف بأنّ الباحث الأنثروبولوجيّ يتعامل مع موضوع منفصل عن ذاته، وبأنّه غير معنيّ بهدف ما كالعقلانيّة مثلاً، في حين أن قراءته، أي قراءة الجابري، هادفة، وأنّ موضوعها هو العقل الذي قد لا يتوفّر في قطاعات الثقافة المستبعدة بالقدر الذي يتوفّر به في الثقافة العالِمة، وأنّ الذّات، في مقاربته النّقدية دارسةٌ ومدروسةٌ، ذاتٌ وموضوعٌ في آن معاً. يقول الجابري: «اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة «العالِمة» وحدها، فتركنا جانباً الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها، لأن مشروعنا نقديّ، ولأنّ موضوعنا هو العقل، ولأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية. نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثروبولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلاً أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية، من نفسها. إن موضوعنا ليس موضوعاً لنا إلا بمقدار ما تكون الذات موضوعاً لنفسها في عمليّة النقد الذاتي»[10].

إذا كان الجابري، بهذا التحديد، قد ضيّق مفهوم التّراث على المستوى الأفقيّ، فإنّه، في المقابل، قد سعى لتوسيعه على المستوى العموديّ. وآية ذلك أنّه جعل التّراث يستوعب، لا ما كان فحسب، بل ما كان يمكن، أو ما كان ينبغي أن يكون، إذ التّراث في رأيه «لا يعني فقط «حاصل الممكنات التي تحقّقت» بل يعني كذلك «حاصل» الممكنات التي لم تتحقق وكان يمكن أن تتحقق. إنه لا يعني «ما كان» وحسب، بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، ما كان ينبغي أن يكون»[11].

---

(٨) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٥٧ ـ ٥٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(١١) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ص ٢٤.



لئن كان الجابري مناهضاً للتّراث الشّعبيّ الفلكلوريّ الذي ينشغل به الأنثروبولوجيّون لغايات قطاعيّة، رافضاً، في ذات الحين، الاقتصار على ما كرسّه التاريخ من مذاهب وأفكار ونظريّات، فقد رفض بالقدر نفسه تجزئة التراث وفق المذاهب (تراث سنيّ، تراث شيعيّ..)، أو بحسب قربه أو بعده من السّلطة الحاكمة (تراث معارض للسّلطة، تراث موالٍ للسّلطة)، أو من منظور انتسابه إلى العامّة أو النّخبة (تراث شعبيّ، تراث رسميّ)، أو تبعاً لانتماء هذا التراث إلى هذا الحقل المعرفيّ أو ذاك (تراث فقهيّ، تراث كلاميّ، تراث فلسفيّ...)، نافياً أن تكون صفة التقدّميّة خصيصة ملازمة للتّراث بمجرّد كونه معارضاً أو شعبيّاً، أو أن تكون صفة الرّجعيّة ملازمة له بمجرّد كونه تراثاً رسميّاً. يقول الجابري: «عناصر التقدّم والعناصر المعاكسة له موجودة في كلّ أصناف تراثنا، في الفكر الأشعري والفكر المعتزلي والفكر الشيعي والفكر الفلسفي وجميع المذاهب الفقهية، ما كتب لها الانتشار وما بقي محصوراً في نطاق محدود، ولذلك فلا معنى للتشبث في الوقت الحاضر باتجاهٍ من هذه الاتجاهات أو مذهبٍ من هذه المذاهب وكأنه وحده الممثل «الحقيقي» للتراث»، ولا معنى كذلك لتصنيف الإسلام إلى صنفين: «إسلام السنّة» و«إسلام الشيعة»، كما يفعل بعض المستشرقين. فالإسلام واحد [...] ويجب أن نتجنّب تلك النظرة التبسيطية التي تفصل في تراثنا بين ما هو «شعبي» وما هو «رسمي»، أو بين ما كان يمثّل الاتجاه «المعارض» للحكم، وما كان يمثل «أيديولوجيا» الدولة الحاكمة. فليس صحيحاً أن كل ما هو «شعبي» أو «معارض» تقدّمي، وليس صحيحاً أن كل ما هو «رسمي» هو رجعي»[١٢].

من الواضح، إذاً، أنّ الجابري في هذا الموقف إنّما يجادل القراءات الماركسيّة التي أعادت قراءة التراث بحثاً عن اتّجاهات تقدّميّة في التّراث رغم أنّه يكتفي في الشّاهد بذكر المستشرقين، وفي مقدّمتهم المستشرق الفرنسيّ هنري كوربان الذي تابعه الكثيرون في القول بأنّ الإسلام ليس واحداً، بل متعدّداً[١٣]. وهكذا يرفض الجابري، بهذا الموقف، نوعاً من القطيعة داخل التّراث ينادي بها المستشرقون (والماركسيّون) وفق ثنائيّة التقدّميّة والرّجعيّة، ويحدّد به، في الآن ذاته، دائرة اشتغاله التّراثيّة (المادّة التّراثيّة) قبل إعادة قراءتها من أجل ترسّم أزمتها في التّاريخ، وتحديد نوع القطيعة/القطائع ومداها كما سنرى.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٣) انظر على سبيل المثال: طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، ١٢ ج صدر منها:

- الجزء الأوّل: من التراث إلى الثورة، ط ٣ (بيروت: دار ابن خلدون؛ دمشق: دار الجيل، ١٩٧٩).
- الجزء الثاني: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٢).
- الجزء الثالث: من يهوه إلى الله (بيروت؛ دمشق: دار دمشق، ١٩٨٥).

صدر الجزء الأول لأوّل مرة عام ١٩٧٦ وصدر الجزء الثاني عام ١٩٨٢ وصدر الجزء الثالث عام ١٩٨٥.

أما كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ٢ ج، فقد صدر لأول مرة سنة ١٩٧٨.

انظر رأي هنري كوربان في أن الإسلام ليس واحداً بل متعدّداً: Henry Corbin, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* (Paris: Gallimard, 1972), p. 1.



لعلّ أكثر تعريفات التّراث شمولاً من بين تلك التي قدّمها الجابري، هو ذلك التعريف الذي اقترحه في أحد كتاباته المتأخرة: تعريفٌ جمع فيه بين المعنويّ والمادّي من التّراث، وبين القوميّ والإنسانيّ، وبين تراث الماضي البعيد وتراث الماضي القريب مضيّقاً مجال الحاضر إلى نقطة، هي نقطة اتّصال الماضي بالحاضر، ولئن برّر الجابري هذه النّظرة الواسعة للتّراث بكونه يردّ على كثير من الاعتراضات، وبالرّغبة في عدم ترك مجال لطرح أسئلة من قبيل: لماذا التّراث؟ ولماذا إهمال التّراث الإنسانيّ؟ ولماذا إهمال تراث الماضي القريب؟ فإنّه يقرّ في الآن ذاته بتأثّره بما يدور من مجادلات في السّاحة الفكريّة العربيّة المعاصرة من حديث متّصل بالتّراث وإشكاليّاته تحقيباً وتعريفاً. يقول الجابري: «**التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد.** هذا التعريف عام كما تلاحظون، فهو يشمل التراث المعنوي، من فكر وسلوك، والتراث المادي، كالآثار وغيرها، ويشمل التراث القومي (ما هو حاضر فينا من ماضينا) والتراث الإنساني (ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا)، كما يربط تراث الماضي بالحاضر مباشرة، فليس التراث هو ما ينتمي إلى الماضي البعيد وحسب، بل هو أيضاً ما ينتمي إلى الماضي القريب. و«الماضي القريب» متصل بالحاضر، والحاضر مجاله ضيق فهو نقطة اتصال الماضي بالمستقبل. وإذاً فما فينا أو معنا من حاضرنا، من جهة اتصاله بالماضي، هو تراث أيضاً»[١٤].

وهكذا، فللتّراث عند الجابري حضوران: حضور في الماضي إذ ينتمي إلى هذا الماضي من حيث النّشأة والتّكوين ومن حيث الإطار الزّمنيّ والتّاريخيّ، وحضور في الحاضر في شكل موجّهات لاشعوريّة للتّفكير والأذواق والقيم... إلخ أو في شكل إيديولوجيا تتبنّاها تيّارات سياسيّة بعينها. ولا يصدق، في نظر الجابري وصف «تراث» إلا على ما امتلك هاتين الخاصّيتين: ١ ـ الانتساب إلى الماضي نشأة وتكويناً، ٢ ـ التّأثير في حياتنا وفي أفكارنا ومفاهيمنا وتصوراتنا[١٥]. على أنّه من المهمّ أن نلاحظ أنّ الحضور (في الحاضر) في شكل إيديولوجيا، إنّما يستدعيه الجابري بغرض نقده وبيان تهافته، لا للبناء عليه، إذ سيتّجه في لحظة بيان عوائق التّراث المشرّعة للقطيعة إلى الضرب الأوّل، على خلاف ما هو الأمر عند العروي مثلاً. يقول الجابري: «"التراث" بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني [...] هو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية إيديولوجية»[١٦].

وممّا يسترعي انتباه الدّارس أنّ الجابري، في حواره الشّهير مع حسن حنفي: «حوار المشرق والمغرب» قد ردّد تعريفاً للتراث أكثر ضيقاً، إذ قصره على ما يتّصل بالعقيدة والشريعة «أما ما عداهما من العلوم والمعارف والمناهج والصناعات والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية [...] فهي لا تتعلق بتراثنا، كتراث لنا، حتى وإن كانت من إنجازات أسلافنا في هذه المجالات،

---

(١٤) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٤٥.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.



مجال العلوم العقلية والمناهج والصناعات، هي جزء من التراث الإنساني العام»[17]. ويمكن ردّ هذا التّضييق في مستوى تعريف التّراث، في تقديرنا، إلى رغبة الجابري في توسيع مجال التّحديث إلى حدوده القصوى في جميع وجوه الحياة الأخرى، عبر تحريرها وإكسابها مرونة تسمح بالتغيّر كلّما اقتضى التطوّر العلمي والمعرفيّ ذلك. حتّى «إذا ما حصل أن تمكن قسم من الإنسانية من تجاوز التراث الإنساني العام فما على الباقي إلا أن ينهض ويسابق الخطى للحاق بالركب الرائد»[18].

بناء على التّعريفين السّابقين، فإنّه يحقّ لنا أن نتساءل: لمّا كان القرآن، وهو النّص المؤسّس للقسم الأعظم من التّراث العربيّ عند الجابري (فهو مثلاً محور بعض العلوم كالنّحو والفقه والبلاغة وعلم الكلام... إلخ المشكّلة لأوّل النّظم المعرفية ظهوراً في التّاريخ من بين النّظم الثّلاثة للعقل العربيّ، أعني النّظام البيانيّ)، وهو إلى ذلك ينتمي إلى الماضي المستمرّ فينا في الحاضر (حسب التّعريف **الأوّل**)، وممّا يتّصل بالعقيدة والشّريعة، بل مصدرها (حسب التّعريف **الثّاني**)، بناء على كلّ ذلك: هل يمكن اعتبار القرآن جزءاً من التّراث؟

الحقّ أنّ الجابري لم يقدّم إجابة مباشرة، ولا تعرّض لهذه الإشكاليّة بصورة صريحة، غير أنّه من اليسير أن يستشفّ الدّارس موقفه في ثنايا مدوّنته. فقد ركّز على الإنتاج البشريّ من تفسير وفقهٍ ولغة وعلم كلام... إلخ تلك العلوم التي نشأت لتفسير الخطاب الإلهيّ. وبناء على ذلك فإنّه لم يدرج النصّ القرآنيّ ضمن أيّ من العقول الثّلاثة التي انتهى إليها تحليله للتّراث. فلم يدرجه ضمن العقل البيانيّ ولا العقل العرفانيّ ولا العقل البرهانيّ. وبذلك فإنّ الموقف الإيمانيّ الذي صدر عنه الجابري قد وجّه نظرته إلى القرآن، على خلاف ما سنرى عند أركون والعروي. يقول الجابري موضّحاً: إنّ «اقتناعنا بأنّ القرآن يخاطب أهل كل زمان ومكان يفرض علينا اكتساب فهم متجدد للقرآن بتجدد الأحوال في كل عصر [...] [بـ] فصل هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي [التّفسيرات والتّأويلات] ليس من أجل الإلقاء بها في سلة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها، كي يتأتّى لنا «الوصل» بيننا، نحن في عصرنا، وبين «**النص**» نفسه **كما هو في أصالته الدّائمة**»[19].

حدّد الجابري، إذاً، التراث من حيث مضمونه ومجال تكوّنه التّاريخي، غير أنّ ذلك لم يكن سوى خطوة أولى، تلتها خطوة ثانية تمثّلت بتحديد زاوية قراءته لهذا التّراث، وهو تحديد يعود إلى اختياره المنهجي. فقد ميّز بين الفكر والأداة المنتجة لذلك الفكر، ولئن اعترف باعتباطية هذا التّمييز وعيوبه، فقد ألحّ على أهمّيته، لأنّه يفصل بين الجانب الإيديولوجيّ الذي يمثّله الفكر والجانب الإبيستيمولوجي الذي تمثّله الأداة. يقول الجابري: «على الرغم من اقتناعنا بأن الفكر

---

(17) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، فصل: «حول ما قيل عن تعصّبي للمغرب»، ص ٧٣.

(18) المصدر نفسه، فصل: «حول ما قيل عن تعصّبي للمغرب»، ص ٧٤.

(19) محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (القسم الأول) (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ٢٠٠٨). ص ٦ ـ ٧ (تشديد العبارة منا).



وحدة لا تتجزأ، إذ ليس هناك قوة مدركة معزولة عن مدركاتها، فإن التمييز بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى ضروريّ لنا»[٢٠]. أمّا وجه هذه الضّرورة فيلخّصه الجابري في «أن هذا التحديد ـ مع كل عيوبه ـ يخطو بنا خطوة هامة إلى الأمام، خطوة تنقلنا من **مجال التحليل الإيديولوجي إلى مجال البحث الإيبيستيمولوجي**: البحث الذي يتّخذ موضوعاً له أدوات الإنتاج الفكري لا منتجات هذه الأدوات»[٢١]. إنّ الجابري، بهذا التّحديد، لا يعيد تعريف التّراث بل يحدّد زاوية النّظر إليه ومنهج إعادة قراءته له. وقد ألحّ على ذلك في أغلب مؤلّفاته. ومنها قوله: «لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي ـ الآراء والنظريات والمذاهب وبعبارة عامة الإيديولوجيا ـ من مجال اهتمامنا وحصرنا محاولتنا هذه في المجال الإيبيستيمولوجي وحده، فقلنا إن ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري، وليس بوصفه الإنتاج نفسه»[٢٢]. إنّ هذا التّمييز داخل التّراث بين الفكر بوصفه إنتاجاً، والفكر بوصفه أداة هذا الإنتاج إنّما أملته على الجابري اعتبارات منهجيّة استند فيها إلى تمييز الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند (ت.١٩٦٣) بين عقليْن: عقل مكوِّن يقابل الفكر، وعقل مكوَّن يقابل أداة الفكر، وهو ما أشار إليه الجابري نفسه[٢٣]. ولنا إليه عودة مفصّلة في سياق تحليل منهج قراءة الجابري للتّراث، وإن كان من الضروريّ القول مسبّقاً إنّ هذا الاختيار الإيبيستيمولوجي هو الذي جعل من مقاربته التّراث شبيهة من حيث تمشّيها المنهجي ونتائجها بتمشّي ميشال فوكو والنّتائج التي انتهى إليها. فقد أفضت قراءة الجابري التّراث إلى تقسيمه إلى ثلاثة عقول، هي العقل البياني والعقل العرفاني والعقل البرهاني، ولكلّ من هذه العقول أسسه الإيبيستيمولوجيّة وآليات اشتغاله على النّحو الآتي:

أ ـ العقل البيانيّ

البيان أو المعقول الدّينيّ، من حيث هو حقل معرفيّ، هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربيّة الإسلاميّة الخالصة كالنّحو والفقه والبلاغة وعلم الكلام[٢٤]. ولمّا كان يعني، باعتباره فعلاً معرفيّاً، الظّهور والإظهار والفهم والإفهام فإنّ الممارسة النّظريّة داخله تنصبّ على وضع قوانين لتفسير الخطاب القرآنيّ أساساً، واقتراح مقدّمات عقليّة لتأسيس مضمون ذلك الخطاب (مضمونه الدّينيّ خاصّة) تأسيساً عقليّاً جدليّاً حجاجيّاً، أمّا من حيث هو نظام معرفيّ فهو جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي عالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعوريّة[٢٥]، ومدار تلك المبادئ والمفاهيم

(٢٠) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٤) للتوسّع في قضايا علم الكلام، انظر: محمد بوهلال، إسلام المتكلمين، سلسلة الإسلام واحداً ومتعدّداً (بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٦). وبخاصة الفصل الأوّل في حدّ علم الكلام ومنزلته التّاريخية، ص ١٣ ـ ٣٣.

(٢٥) البنية اللّاشعوريّة (L'Iconcient cognitif): مفهوم استلهمه جون بياجي (ت.١٩٩٠) من اللاشعور الانفعالي السلوكي عند فرويد (ت. ١٩٣٩)، غير أن موضوعه يتّصل بالنشاط المعرفيّ: أي بـ «مجموع العمليات والنشاطات الذهنية =



والإجراءات على ثلاثة أزواج معرفيّة رئيسيّة هي: اللفظ/المعنى، الأصل/الفرع، الجوهر/العرض[٢٦]. ويتميّز هذا النّظام المعرفيّ باعتماده قياس الغائب على الشّاهد منهجاً في إنتاج المعرفة. ويتحدّد تاريخيّاً بالفترة الممتدّة من عهد النّبوّة والخلافة الرّاشدة إلى نهاية الدّولة الأمويّة. وقد استحقّ أن يوسم بأنّه عربيّ إسلاميّ خالص، لا لأنّه أوّل النّظم المعرفيّة ظهوراً فحسب، بل، أساساً، لتقيّده بالمجال التّداولي الأصليّ للّغة العربيّة رؤية واستشرافاً. وخاصّية هذا النّظام، كما يقول الجابري، أنّه يؤسّس رؤية للعالم قائمة على الانفصال واللاسببيّة[٢٧].

ب ـ العقل العرفانيّ

العرفان أو اللامعقول العقلي، كما يقول الجابري، هو ما يسمّيه أصحابه بالكشف أو العيان، ويضمّ من حيث هو حقل معرفيّ خليطاً من العقائد والأساطير من تصوّف وفكر شيعيّ وفلسفة إسماعيليّة وتفسير باطنيّ للإسلام وفلسفة إشراقيّة وكيمياء وتطبّب وفلاحة وسحر وعلم تنجيم... إلخ وينتظمها جميعاً نظام معرفيّ تُختزل مبادئه ومفاهيمه وإجراءاته في الزّوج: الظّاهر/الباطن في مجال اللغة الذي يكافئ الزوج: اللفظ/المعنى في النّظام البياني، والزّوج: الولاية/النّبوّة في مجال السّياسة الذي يكافئ الزّوجين: الأصل/الفرع، والجوهر/العرض في النّظام البيانيّ، ويقوم منهجيّاً على «الكشف والوصال» وعلى «التّجاذب والتّدافع». ويرى الجابري أنّ العقل العرفانيّ، هو ثاني العقول ظهوراً في الثقافة العربيّة ويتحدّد تاريخيّاً بأوائل العصر العبّاسيّ، وتعود مصادره إلى ما قبل العصر الإسلاميّ، فهو نظام معرفيّ غنوصيّ دخيل على الثّقافة العربيّة، تشكّل بتأثير من الثّقافة الهرمسيّة[٢٨].

ج ـ العقل البرهانيّ

يعرّف الجابري البرهان أو ما يسمّيه بالمعقول العقليّ كالآتي: «البرهان كفعل معرفيّ هو استدلال استنتاجي (مقدمات فنتائج تلزم عنها)، وكحقل معرفيّ هو عالم المعرفة الفلسفيّة العلميّة المنحدرة

= الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة عند الفرد» دون وعي منه مثل مفهوم «أكبر» و«أصغر» و«أسبق» و«يساوي» و«قبل» و«بعد» و«تحت» و«فوق» و«سبب...» ويستعيره الجابري هنا، فينقله من السّيكولوجيا التكوينيّة إلى إيبيستيمولوجيا الثّقافة للدّلالة على «جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي (...) إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ... إلخ بكيفية لاشعورية». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١. انظر أيضاً المصدر الذي استند إليه: Jean Piaget, *Problèmes de psychologie génétique* (Paris: Duvèl Gonthier, 1972), p. 8.

(٢٦) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٥٥٦.

(٢٧) المصدر نفسه، الفصل الأول: «ما البيان؟»، ص ١٣ ـ ٢٤٨، وخاصة الفصل الخامس: «الجوهر والعرض (المكان والزمان ومشكلة السببية)»، ص ١٧٥ ـ ٢٠٥.

(٢٨) الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٣٣٤، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، القسم الثاني: «العرفان»، ص ٢٥١ ـ ٣٧٩.



إلى الثقافة العربيّة عبر التّرجمة، ترجمة أرسطو خاصّة»[٢٩]. وهو نموذج معرفيّ أتاحته علوم المنطق، والرّياضيات، والطّبيعيّات (بفروعها المختلفة)، والفلسفة اليونانيّة الأرسطيّة، والإلهيات، بل الميتافيزيقيا، وأسّسها نظام معرفيّ نهض على الملاحظة التّجريبيّة والاستنتاج العقليّ منهجاً. وكان ظهوره تاريخيّاً في عصر المأمون في سياق الحاجة إلى مناصرة البيان ضدّاً على العرفان، لذلك كان لا بدّ من ترتيب العلاقة بينهما على الصّعيد المنهجيّ (النحو والمنطق)، وعلى صعيد الرّؤية (علم الكلام والفلسفة). ويكرّس هذا النّظام رؤية للعالم قائمة على السّببيّة، وتتمحور مبادئه وآلياته ومفاهيمه حول قطبين: الأوّل منهجيّ يوظّف الزوج: الألفاظ/المعقولات. وهو يكافئ الزوج: اللفظ/المعنى في النّظام البيانيّ، والثّاني يخصُّ الرّؤية ويوظّف الزوج: الواجب/الممكن الذي يكافئ الزوجين البيانيّين: الأصل/الفرع والجوهر/العرض[٣٠]. ويعدُّ هذا النّظام المعرفيّ آخر النّظم المعرفيّة ظهوراً، وهو أمر كانت له نتائج حاسمة، لا على وجوده كنظام معرفيّ فحسب، بل على مصير الثّقافة العربيّة بمجملها كما سنرى.

هكذا حدّ الجابري التّراث لغويّاً، فانتهى إلى ندرة استعماله لفظاً أحياناً، وإلى غيابه التّامّ أحياناً أخرى. وأسلمه البحث إلى عدم ظهور لفظ التّراث قديماً بمعنى الموروث الفكريّ والثقافيّ، واستقرّ رأيه على أنّه مفهوم نهضويّ تولّد في سياق أسئلة النّهضة ورهاناتها. أمّا في الحدّ المضمونيّ فقد قرّر الجابري أن تقتصر قراءته على الثّقافة العالمة دون غيرها، لأنّها قراءة هادفة قضيّتها العقلانيّة. ويقابل هذا التضييقَ توسيعٌ في اتّجاه إنصاف ما أُقصي من التّراث، واستعادة ما كان منه مجرّد احتمال لم يكرّسه التّاريخ. كلّ ذلك في نطاق نظرة كلّية للتّراث ترى فيه وحدة واحدة لا تقبل التجزئة إلى مذاهب أو حقول معرفيّة، أو إلى فكر سلطة وفكر معارضة... إلخ. أمّا التّحديد الزّمني فقد خالف فيه الجابري السّلفيين جميعاً، كما خالف من وسمهم بالقوميّين والعصرانيّين: فلئن أقرّ بأنّ التّراث يمتدّ من العصر الجاهليّ، إلى قيام الإمبراطورية العثمانيّة في القرن العاشر للهجرة، فإنّه قد جعل من عصر التّدوين زمناً مرجعيّاً مؤسّساً، لأنّ العصر الجاهليّ قد استعيد في فترة لاحقة من التّاريخ الإسلاميّ بعد فترة استبعاد، فتلبّست حقيقته التّاريخيّة بحاجات عصر الاستعادة وشواغله. والحقيقة أنّ موقف الجابري هذا، كما بيّنّا ذلك آنفاً، يُفهم في نطاق اختياره المنهجيّ (الإبيستيمولوجيّ) الذي لا يعترف بالتّعاقب الخطّي للمراحل والحقب الزّمنيّة. أمّا اشتغاله بالتّراث وإعادة قراءته فيحصرهما الجابري في الأداة المنتجة للفكر التّراثيّ (العقل المكوِّن) بدل الفكر ذاته (العقل المكوَّن)، فانتهى إلى تمييز ثلاثة عقول مكوّنة للتّراث (بيانيّ وعرفانيّ وبرهانيّ)، كما انتهى فوكو إلى ثلاث حقب إبيستيميّة مرّ بها الفكر الغربيّ. ولم نعُدَّ هذا تحديداً أو تعريفاً بل تدقيقاً لزاوية النّظر التي اختارها الجابري لقراءة التّراث قراءة نقدية محدّدة لعوائقه كما سنرى في المبحث الموالي.

---

(٢٩) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٥٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٥٧. وللتوسّع انظر: القسم الثالث: «البرهان»، ص ٣٨٣ ـ ٤٧٥. وانظر أيضاً: الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٣٤.



فإذا كان هذا شأن تعريف التّراث، مادّة القطيعة وموضوعها، عند الجابري، فإنّه يمكننا أن نتساءل عن شأنه في مدوّنة محمّد أركون.

٢ ـ التّراث عند أركون: تعدّد المستويات والدّوائر

استجاب أركون، مثله مثل العروي والجابري، إلى تحدّيات الخطاب النّهضوي السّلفيّ، فلم يكن له بدّ من اتّخاذ موقف ما من دعوات إحياء التّراث. وهو موقف لا يتأسّس ابتداءً إلّا على تحديد واضح لمفهوم التّراث، فضلاً عن كون القراءة التي يقترحها أركون، كما سنرى، هي قراءة تتنزّل في صلب جهد تحديثيّ قطباه التّراث والحداثة. ولمّا كان أركون مؤمناً بأنّ التّحديث المرجوّ للتّراث لا يتمّ إلّا من داخله، «وليس من الخارج كما فعلت بعض محاولات تجديد التراث في الثلاثين سنة الأخيرة، ولكن دون نجاح يذكر»[٣١]، فقد كان ذلك مسوّغاً إضافيّاً لتعريف التّراث وإعادة قراءته. ولئن تشابهت الدّوافع بينه وبين الجابري خاصّة، فإنّ النّتائج كانت شديدة الاختلاف.

فما هو مفهوم التّراث عند أركون؟ وما هي إشكالياته؟ وما هي حدوده الزّمنيّة وملابسات تشكّله التّاريخيّة؟

اهتمّ أركون بنقد مفهوم شائع للتّراث تبنّاه الخطاب الإصلاحيّ والسّلفيّ، ويرى بموجبه التّراث تراثاً إلهيّاً، يعبّر عن الحقيقة الأبديّة المطلقة، ولا يجوز تغييره لأنّه ترسّخ اجتماعيّاً وثقافيّاً وعسكريّاً واقتصاديّاً ورمزيّاً في ضوء الإسلام الذي أراده الله. فهو، إذاً، بعقائده وممارساته ومؤسّساته والمعايير الأخلاقيّة والقانونيّة التي جذّرها تجسيدٌ لدين الحقّ في التّاريخ. وبذلك تُماثل هذه المقاربة المثاليّة الثيولوجيّة، في رأي أركون، بين الإسلام والتراث، مُتناسية أنّ هذا التّراث متولّد عن سيرورة اجتماعيّة تاريخيّة قابلة للنّقد، وأنّ هذه السيرورة الاجتماعيّة التّاريخيّة التي أدّت إلى تشكيل تراث موصوف بأنّه إسلاميّ، كان يمكن أن تكرّس غيره. والحقيقة أنّ أركون يفسّر تبنّي هذا المفهوم المتعالي للتّراث بفهم الإسلام فهماً متعالياً، أي أنّ هذا الفهم غير خاضع للشّروط الاجتماعيّة التّاريخيّة. وهو ما يوهم أصحابه بأنّه الفهم المستقيم والوحيد والنّهائيّ للإسلام. وفي مقابل هذا التعريف يقترح أركون مفهومين للإسلام والتّراث مفتوحين غير محدّدين بشكل نهائيّ، يصبح، الإسلام بموجبهما، غير مكتمل أبداً، بل يجري تعريفه داخل كلّ سياق اجتماعيّ ثقافيّ جديد وفي كلّ مرحلة تاريخيّة معيّنة. وليست تلك التّعريفات شيئاً سوى التّراث في صورته المفتوحة المتنوّعة، أمّا وحدة الإسلام التي يصبو إليها المؤمنون بشكل مثاليّ فإنّها ليست معطى أوّليّاً، بل إنّ تحقّقها سيكون تدريجيّاً ضمن مسار تاريخيّ تكفله بعض العناصر التّكوينيّة الثّابتة للإسلام (القرآن، نصوص الحديث والتّشريع، أركان الإسلام الخمسة، القوّة الروحيّة المشتركة لدى المؤمنين)[٣٢].

---

(٣١) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ٢٩٤.

(٣٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ط ٢ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٩ ـ ٢١.



من وجوه المرونة والانفتاح أنّ أركون يدرج التّراث العربيّ الإسلاميّ في ما يسمّيه بالتراث السّاميّ ـ الإغريقي كما سنرى تفصيلاً، كما ينزّله في سياق عامّة الموروث الدّيني الذي عرفته المنطقة، وخاصّة منه التّراث التّوحيديّ. ولعلّ أهمّ رهانات أركون من وراء هذا الانفتاح وتلك المرونة هو تيسير استلهام مسارات الاجتهاد اللاهوتيّة التي شهدتها تلك الأديان، والقطع مع الطّابع التّقديسيّ لما كان اجتهاداً بشريّاً في الماضي لمصلحة التّطوير واستئناف الاجتهاد والتّفكير، فضلاً عن وحدة المشاكل والشّواغل التي تعترض الضّمير في الدّيانات الثّلاث على نحو لا يجوز معه طرق المشاكل الإسلاميّة بمعزل عن تلك التي واجهتها وما زالت تواجهها الدّيانتان الأخريان، من غير أن يعني ذلك تماثلاً تامّاً في طبيعة تلك المشاكل.

هكذا، توقّف أركون طويلاً عند تعريف التّراث، فانطلق من مدلوله العامّ، معتمداً فيه البعد الزّمني وفعله في تراكم الوقائع بعضها فوق بعض مستعيراً مفاهيم جيولوجيّة. يقول أركون في هذا الصدد: «يمكن النظر إلى تاريخ التراث ـ أي تراث ـ على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية. إن هذه الحقب الزمنية متراتبة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية»[٣٣].

وأفضت حفرياته في تلك الطّبقات الجيولوجيّة إلى بلورة تعريف للتّراث ينقسم إلى عدّة مستويات، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

أ ـ التّراث الجاهلي والتّراث الإسلاميّ: ينفتح مفهوم التّراث عند أركون على مستويين من الموروث يختلفان من حيث مكانتاهما الأنثروبولوجيّة، وهما: التّراث الجاهليّ والتّراث الإسلاميّ. وقد تميّز الأول بأنّه متوحّش وشفويّ وبدويّ. في حين تميّز الثّاني بأنّه نهض على الكتابة، وأنّه حضريّ نشأ في كنف دولة المدينة[٣٤]. ولئن استُبعد الأوّل ونُكِّر وأُعيدت صياغته لاحقاً في ضوء حاجات العصر، فإنّ في إدراجه ضمن التّراث الذي ينبغي إعادة قراءته توسيعاً لأفق الرّؤية، وخرقاً للقراءات الثّيولوجية للتراث ولتحديدات العقل الدّينيّ الأورثوذكسيّ. ويشدّد أركون على ضرورة الاستعانة في التأريخ بالعصبيّات والقيم التّقليديّة للقبائل والشعوب المفتوحة، وهو ما تُتيحه إعادة الاعتبار للتّراث السّابق على الإسلام، إذ من غير المعقول مثلاً، كما يقول أركون: «أن ندرس تاريخ خلافة المدينة ونفسّره من خلال مصطلحات «إسلامية» بحتة»[٣٥].

ب ـ التّراث الشّامل: يقصد أركون بمصطلح التّراث الشّامل «المعنى الشامل والكامل والتّعدّدي [للتراث]: أي بكلّ خطوطه واتجاهاته، وليس فقط من خلال خط واحد يبتر ما عداه»[٣٦]. وهو ما

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣٥) محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح (بيروت: اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء العربي، ١٩٩٠)، ص ١٣٤.

(٣٦) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٩٤.



يعني تجاوز حالة التشظّي التي تمّت بالتّدريج منذ العصر التأسيسيّ، والعمل على إعادة توحيد التّراث الإسلاميّ والوعي به، ليصبح شاملاً لجميع مكوّناته المذهبيّة والفقهية (سنّة/شيعة/خوارج/متصوفة... إلخ) مستوعباً لكلّ تيّاراته الكلاميّة والفلسفيّة التي استُبعدت أو هُمّشت بسبب التّوظيف الإيديولوجيّ واستراتيجيّات السّلطة والاعتقاد الأرثوذكسيّ بأنّ دين الله الصّحيح لا يمكن أن ينتج إلا تراثاً واحداً مطابقاً له. يقول أركون في هذا المعنى: «كما أنّه لا يوجد إلا إسلام واحد (الإسلام الذي أراده الله كدين وحيد لكل البشر) فإنه لا يمكن أن يوجد إلّا تراث وحيد (أو خط وحيد= سنة وحيدة) يعبّر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام ويرسخه أبدياً. هذا هو المزعم الثابت والدائم للأرثوذكسية السنية كما الشيعية كما الخارجية»[٣٧].

إنّ سعي أركون لتجاوز هذا المفهوم المبتور للتّراث الذي يتشرنق فيه كلّ مذهب مدّعياً امتلاك الحقيقة المطلقة التي تلغي ما عداها وتقصيه، إنّما يشرّع لضرورة القطع معه، كما سنرى، بوصف القطيعة شرط إمكان لقيام مشروع تحديثي عربيّ إسلاميّ، فضلاً عمّا يحقّقه من تجاوز للخلافات المذهبيّة ذات الطّابع السّجاليّ التي ما زالت تعُوق جهود تحديث الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

ت ـ التّراث العربيّ الإسلاميّ جزء من التّراث السّامي الإغريقيّ: يرى أركون، في نطاق رؤيته المنفتحة للتّراث التي قادته إليها منهجيّته المقارنة، أنّ الإسلام والتّراث الذي تشكّل في ضوئه «جزء من التراث الإغريقي ـ السامي وليس من أي تراث معرفي آخر. بهذا المعنى فإنّ الإسلام ينتمي إلى الغرب لا إلى الشرق على عكس ما يتوهم الكثيرون. فلا علاقة للدين الإسلامي بأديان الشرق الأقصى كالهندوسية والبوذية مثلاً. هذا في حين أن علاقته أكثر من واضحة بأديان الكتاب: أي باليهودية والمسيحية»[٣٨]. ولا يكتفي أركون بالاستناد إلى تحليل العناصر العقائديّة والرّمزية والتّصورات الكبرى كفكرة الخلاص والمصير الأخرويّ والكتاب المنزّل... إلخ التي تشترك فيها الأديان التّوحيديّة الثّلاثة حتى يقرّر وحدة أصلها، بل يضيف إليها العامل الجغرافيّ. يقول أركون في صيغة استفهاميّة إنكاريّة: «هل فلسطين وسورية وتركيا وتونس والجزائر والمغرب...شرق؟ الشرق يبتدئ بعد أفغانستان مباشرة وليس قبله»[٣٩]. إنّ تأكيد أركون انتماء التّراث العربيّ الإسلاميّ إلى التّراث الإغريقي ـ السّامي فكرة طريفة اشتهر بها في الجانب العربيّ الإسلاميّ المفكّر المصري طه حسين مع اختلاف في زاوية النّظر[٤٠]. أمّا في الجانب الغربيّ فقد ذهب المستشرق البريطانيّ (الأسكتلنديّ) وليام منتغمري واط (William Montgomery Watt) (ت. ٢٠٠٦) مذهب أركون

---

(٣٧) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢٤.

(٣٨) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٦٩. ويضيف أركون في مصدر آخر: «إننا جميعاً سواء في جهة الإسلام أو في جهة الغرب ورثة لنفس الميراث الديني والفلسفي. ونحن جميعاً من نتاج الديانات التوحيدية من جهة، والفلسفة اليونانية من جهة أخرى». انظر: محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٩)، ص ٢٩٣.

(٣٩) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٧٠.

(٤٠) الحقيقة أنّ طه حسين قد طرح الأسئلة ذاتها. انظر: طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ج ١، ص ١٢ ـ ٣٦.



في وحدة التّراثين الغربيّ والإسلاميّ، وإن أخضع هذه الوحدة إلى نظرة قائمة على ثنائيّة الاتصال والانفصال عبر لحظات ثلاث في التّاريخ، منتهياً إلى تقرير الاتّصال المستمرّ عبر التّمفصل الذي أحدثته اليهوديّة في الثّقافة الغربيّة، وذاك الذي نهضت به الثقافة اليونانيّة في الجانب الإسلاميّ، وهو موقف غير منصف لحصره التّأثير الشّرقيّ في ثقافة الغرب وحضارته في التّراث اليهوديّ المُعتبَر شرقيّاً، وإغفال دور الثّقافة العربيّة الإسلاميّة عبر الأندلس ودور المدرسة الرّشديّة مثلاً في تشكيل الثّقافة الغربيّة في عصر النّهضة على الأقلّ، فضلاً عن دور الحروب الصليبيّة في إتاحة المثاقفة بين الغرب والشرق. يقول منتغمري: «إن المسيحيّة والإسلام هما ورثة الثقافات المتمازجة للإمبراطورية الرومانية، فرغم أن اليهوديّة تشكل عنصراً في الثقافة المسيحيّة إلا أن هذا العنصر أقرب ما يكون إلى الثقافة الشرقية في الإمبراطورية الرومانية، بينما استعارت الثقافة الإسلامية كثيراً من المنطق اليوناني والميتافيزيقا والعلوم اليونانية»(٤١).

مهما يكن من أمر فإنّ أطروحة أركون ينبغي أن تُفهم في إطار محاولته توحيد الوعي الدّيني لأتباع التّراثيْن العربيّ والغربيّ للأسباب الآتية: ١ ـ الرّغبة في توفير حظوظ قبول ونجاح أقوى لمحاولة تطبيق المناهج ذاتها التي طبقت على التّراث الغربيّ. ٢ ـ الإيحاء بأنّ التّراث العربيّ لا بدّ من أن يخضع لما خضع له التّراث الغربيّ من نقد آجلاً أو عاجلاً، لأنّ وحدة الأصل تفرض وحدة المصير. ٣ ـ كسر الحواجز النّفسيّة بين الفكر العربيّ المعاصر من جهة، وبين الفكر الغربيّ الحداثيّ من جهة أخرى، من أجل تحقيق شروط تبادل ثقافيّ وحضاري أكثر سهولة.

ث ـ التّراث الكلّيّ: يعتبر أركون أنّ مفهوم التّراث لا يكون مفهوماً جامعاً إلّا متى شمل مستويين من الممارسة التّاريخيّة الجماعيّة، بعد أن تميّزت علاقتهما عبر التّاريخ بالتوتّر والصّراع والتّجاهل المتبادل. وهما: التّراث العالِم والتّراث العرقيّ المحلّي للشّعوب المفتوحة. ويعني بهما على التّوالي «هذا الشكل التاريخي والمتحذلق (العالِم) للتراث و[...] التراثات العرقية الثقافية التي تمثل نوعاً من التراكم التجريبي الخام لتجربة كل فئة اجتماعية»(٤٢). ومن الواضح أنّ هذا التّعريف يضع أركون في موقع مقابل لموقع الجابري الذي أكّد مراراً تجاهله التّراث الشّفوي، والتّراث الشّعبي لصالح التّراث العالِم لأسباب تتعلّق بالمنهج من جهة، وبرهانات الباحث نفسه من جهة أخرى، كما أسلفنا. ولا نستبعد حضور المكوّن البربريّ في ثقافة أركون وجذوره العرقيّة في إلحاحه على التّراث المحلّيّ.

الملاحظ أنّ أركون لا يَثبت على تعريف واحد لمفهوم التّراث الكلّي، فهو يجعله أحياناً مرادفاً للتّراث الجامع بين التّراث العالِم والتّراثات العرقيّة والثّقافيّة المحليّة كما رأينا في الشّاهد

(٤١) منتغمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨)، ص ٢١٦. للتوسّع انظر كامل الفصل العاشر: «الإسلام في عالم الغد»، ص ٢١٥ ـ ٢٣٩.
(٤٢) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢١.



السّابق، كما يجعله أحياناً أخرى مرادفاً لمصطلح التّراث الشّامل(٤٣)، أو يوسّعه ليصبح دالّاً على وحدة التّراث التّوحيديّ الخاصّ بالأديان الثّلاثة. وقد علّق هاشم صالح على هذه الظّاهرة بقوله: «كان أركون قد تحدث حتى الآن عن مفهوم التراث الكلي الخاص بالإسلام فقط، [وهو ما يوافق مصطلح التراث الشامل] لكنه الآن يوسع هذا المفهوم لكي يشمل كل التراث التوحيدي الخاص بالأديان الثلاثة [وهو ما يعني وحدة التراث الإغريقي ـ السامي](٤٤).

ج ـ التّراث الحيّ: يعني التّراث الحيّ عند أركون الوعي المتشكّل ببطء على مدى أجيال المسلمين المتعاقبة. وذلك بفعل المدوّنات الرّسميّة المغلقة كالمصحف وكتب الحديث النّبويّ والتّفاسير... إلخ هذا الوعي الذي يجعل المؤمن يشعر كلّما تلا آية أو حديثاً... إلخ، أنّه معاصر لجميع المسلمين الأحياء، وكذلك لكلّ الأجيال التي نقلت هذا التّراث وعاشته منذ تأسيسه أو لحظته التّدشينيّة الأولى ويحدث ذلك التّواصل الرّوحي والدّيني دون شعور بالتّمييز بين استمرارية الاعتقاد من جهة، والقطيعة الإيبيستيمولوجية والمعنويّة الحاصلة حتماً كلّما تغيّرت الشّروط التّاريخيّة للجماعة المؤمنة(٤٥). وليس المسلمون استثناء بين الأمم، إذ «من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع [...] نجد أنّ كل شعب سواء أكان ذا كتابة أم لا، يدّعي الانتساب إلى تراث «حي»: أي إلى نظام من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل ومتواصل إلى أصل أسطوري أو متعال والتي يتم تأبيدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي»(٤٦). ويعتبر أركون أنّ هذا المستوى من التّراث هو الذي تتجسّد فيه أعتى أشكال اللاتاريخيّة، وهو الذي يمثّل عقبة حقيقيّة أمام التّحديث يجب مواجهتها وإزاحتها. وهو ما سيتوقّف عنده طويلاً من أجل الإقناع بضرورة القطع معه. فهل يمكن اعتبار القرآن هو هذا النّظام من القيم المركزيّة، والأصل الأسطوريّ المتعالي بالمعنى الذي قصده أركون؟ وهل اعتبره جزءاً من التّراث الحيّ الذي تحدّث عنه؟

تبدو إجابات أركون أكثر وضوحاً من تلك التي عرضها الجابري، فقد اعتبر القرآن (أو الوحي) جزءاً من خطاب جامع هو الخطاب النّبوي عموماً (يعني اليهوديّ والمسيحيّ)، وهو ما يقرّبه أيضاً من النوع (ت) من التّراث، ودعا إلى معاملة النّصّ الموحى معاملة النّصوص البشريّة متجاوزاً النّصوص المفسّرة أو المؤوّلة أو الشّارحة له. يقول أركون «مفهوم «الخطاب النبوي» يُطلق على النصوص المجموعة في كُتُب العهد القديم (أي: La Bible) والأناجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية»(٤٧).

---

(٤٣) انظر قوله في: المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٤٤) انظر هاشم صالح، الهامش (**)، ضمن: أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٤٥.

(٤٥) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٤٦) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٢٥.

(٤٧) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٥.



يعود رأي أركون هذا إلى موقف فلسفيّ من أنظمة الحقيقة التي يراها متعدّدة في عولمة الفكر البشريّ في العصر الحديث. يقول أركون «لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجّة أنه إلهي منزّل وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي. لا. فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق»[٤٨]. وهكذا فقد اعتبر الوحي أيضاً جزءاً من التّراث الذي ينبغي تعريفه ونقده.

تجدر الإشارة إلى أنّ أركون يستخدم كلمة تراث بصيغتين في اللغة الفرنسيّة: واحدة بحرف كبير (Tradition)، وأخرى بحرف صغير (tradition)، معتمداً موقع الذّات الدّارسة من الموضوع المدروس معياراً، أي بما إذا كانت الذّات مندمجة مع موضوعها بكلّ ما يترتّب عن ذلك من إسقاطات وتعاطف، أو منفصلة عنه طلباً لقدر من الموضوعيّة. وتعني كلمة تراث بالحرف الكبير (Tradition) عند أركون، ما كان دعاه ««التراث الإسلامي الكلّي» (أي التراث السنّي + التراث الشيعي + التراث الشيعي الخارجي وكل تفرعاتها) (La tradition islamique exhaustive)»[٤٩]. أمّا كلمة تراث بالحرف الصغير (tradition) فتحيل على المعنى الأوّلي لكلمة تراث، أي على المعنى الإتنولوجيّ. ويزيد هاشم صالح المفهوم الأوّل توضيحاً بقوله: «إذا ما نظرنا إليه [يعني التّراث] من الخارج أي من وجهة نظر الدارس لا من خلال وجهات نظر أصحابه الذين يقدسونه ويجعلونه متعالياً [...] [فـ] التراث بالمعنى الإتنولوجي يعني كل العادات والتقاليد السابقة على الإسلام والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام»[٥٠]. وهكذا فإنّ الصيغة الأولى من التّراث تلتحق بالتّراث الشّامل (لا بالتّراث الكلّي كما ذكر هاشم صالح بسبب تردّد أركون نفسه بين مصطلحَي تراث كلّي وتراث شامل كما أشرنا سابقاً)، وتلتحق الصّيغة الثّانية بالتّراث الجاهليّ (السّابق على الإسلام عموماً في كل بلد، إذا اعتبرنا أنّ لكلّ منها جاهليّته السّابقة على الإسلام).

جِماع القول، فقد تبيّن لنا تنوّع طرق تحديد التّراث عند أركون، إذ ميّز بين صيغ ومستويات مختلفة من التّراث كشفت عن نظرة واسعة ومنفتحة له في اتّجاه الزمان (إدماج العصر الجاهليّ) والمكان (اعتبار التّراث الإسلاميّ جزءاً من التّراث السّامي - الإغريقيّ) والفئات الاجتماعيّة (التّراث العالِم/التّراث الشّعبيّ) والطّوائف (التّراث الشّامل لكل الخطوط التّيولوجيّة السّنّيّة منها والشّيعيّة والخارجيّة والصّوفيّة... إلخ). وقد برّر أركون هذا التّدقيق لمستويات التّراث بأنّ لكلّ مستوى منه معركتَه الخاصّة مع الحداثة، وأنّه من الأجدى تحديد خصائص تلك المواجهات وحدّة كلّ منها، بدل القول التبسيطيّ بالتّناقض بين الحداثة والتّراث هكذا بإطلاق (وهو ما يهيّئ القول بكثرة القطائع والعقبات). وبعبارة أخرى فإنّ المجال التّراثيّ الذي ستتحرّك فيه القراءة الأركونيّة، هو مجال أوسع

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤٩) انظر هاشم صالح، الهامش (*)، ضمن: أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٧.

(٥٠) انظر هاشم صالح. الهامش (**)، ضمن: المصدر نفسه. ص ١٨.



وأكثر تنوّعاً من المجال الذي تحرّكت فيه قراءة الجابري، ومن باب أولى من تلك التي تحرّكت فيها قراءة العروي، كما سنرى.

أمّا من جهة تحقيب التّراث وحدّه زمنيّاً، فإنّ أركون يرى أنّه ينقسم إلى ثلاث مراحل لكلّ منها خصائصه. وهي على النّحو الآتي: ١ ـ مرحلة القرآن والتّشكيل الأوّلي للفكر الإسلاميّ (٦٢٢م ـ ٧٦٧م). ٢ ـ مرحلة العصر الكلاسيكيّ (٧٦٧ م ـ ١٠٥٨م). ٣ ـ المرحلة السّكولاستيكيّة أو عصر الانحطاط (ما تلا المرحلة السّابقة إلى القرن التاسع عشر، وربما حتّى الآن)(٥١). والملاحظ أن التّحديد الزّمنيّ عند أركون لا يخلو من اضطراب، فقد دمج أحياناً المرحلة الأولى (مرحلة القرآن والتّشكيل الأوّلي للفكر الإسلاميّ) في المرحلة الثّانية (مرحلة العصر الكلاسيكيّ) بقوله: «المقصود بالمرحلة الكلاسيكيّة القرون الهجريّة الخمسة الأولى»(٥٢). أمّا في ما يتّصل بالعصر الكلاسيكيّ، فيذكر مجالين زمنيّين عدا المجال الذي ذكرنا (٧٦٧ ـ ١٠٥٨م). والغريب أن هذا يتمّ في مؤلّف واحد قضايا في نقد العقل الديني، فيجعله بين سنة ٨٤٨م وسنة ١٤٠٠م، مرّة، وبين سنتي ٧٠٠م و١٣٠٠م تقريباً كما يقول مرّة أخرى(٥٣)، كما نجده تارة يتّخذ من وفاة ابن رشد (١١٩٨م) نهاية للعصر الكلاسيكيّ وبداية عصر الانحطاط، ومن وفاة ابن خلدون (١٤٠٦م) نهاية له تارة أخرى(٥٤). مضيفاً إلى هذا الحدث التّاريخي أحياناً تاريخ ١٤٩٢م، مبرّراً ذلك بأنّ هذا العلامة تدلّ على حدث تاريخيّ مهمّ، وهو طرد اليهود والمسلمين من إسبانيا بعد سقوط الأندلس(٥٥).

تلك هي إذاً، أهمّ ملامح التّراث عند أركون وأبرز الإشكاليّات التي عالجها، سواء ما تعلّق منها بمستوياته أو بتاريخ تشكّله فانتهائه. وقد بدا لنا، كما بيّنّا ذلك في حينه، مدى اتّساع مفهوم التّراث عند أركون، وتعدّد مستوياته. ولذلك، كما ألمحنا إليه آنفاً وسنعود إليه تفصيلاً، صلة متينة بعدّته المنهجيّة المتنوّعة، وبرهاناته التّحديثيّة وما ارتآه من علاقة لنا في هذا العصر بالتّراث. كما وقفنا على تحقيبه لمراحل تشكّل التّراث منذ نشأته إلى حين جموده وتحجّره، فلاحظنا الاضطراب الذي أحاط بذلك التّحقيب، وبخاصّة منه ما اتّصل بتاريخ الجمود، إذ اتّسع أحياناً إلى ما يزيد على قرنين، وإن لم يشذّ كثيراً عمّا ارتآه الجابري غالباً من سقف زمنيّ لما يصحّ أن نطلق عليه وصف «تراث». فإذا كان الأمر كذلك مع الجابري وأركون، فإنّه يحقّ لنا أن نتساءل عن شأنه مع العروي.

---

(٥١) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٨٣.

(٥٢) أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٥.

(٥٣) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، التّحقيب الأول، ص ٤٤ والتحقيب الثاني، ص ٩٢.

(٥٤) انظر التّحقيب بوفاة ابن رشد، في: أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٩٥. انظر أيضاً التّحقيب بوفاة ابن خلدون، في: محمد أركون، الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، ترجمة محمود عزب (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠)، ص ٤٥.

(٥٥) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي. ص ٣٥١.



فكيف عرّف العروي التّراث؟ وهل عُني بتحقيب التّراث؟ وما هي العدّة المنهجيّة التي وظّفها؟ وما هي أهمّ الإشكاليّات التي عالجها في هذا الإطار؟ وكيف حضر التّراث في مدوّنته؟

٣ ـ التّراث عند العروي: الموروث المستدعى إيديولوجيّاً

يختلف مدخل العروي لتعريف التّراث (ونقده) عن مدخلَيْ الجابري وأركون: فإذا كان مدخل الأوّل بنيويّاً إيبيستيمولوجيّاً، ومدخل الثاني تأويليّاً منهجيّاً، فإنّ مدخل العروي تاريخانيّ، ولهذا الاختيار المنهجيّ أثر حاسم في تعريف التّراث وحضوره في مدوّنة العروي. فقد اقتضى المنهج التّاريخي الحكم على التّراث برمّته بالتّقليد والتفويت، لا على مجرّد قراءات تراثيّة بعينها كما هي الحال عند الجابري وأركون، وهو ما يعني إسقاطه. ولكنّ العروي، من جهة أخرى، كان مضطرّاً إلى مجادلة نماذج ممثّلة له، أعني للتّراث. لذلك لم يكن حضوره حضوراً مطلقاً، بل حضوراً متعيّناً في تيّارت شكّلت جزءاً من الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة، أي في صورة وعي يستعيد التّراث ويؤوّله بهذه الدّرجة أو تلك. ذلك أنّ كلّ استحضار للماضي أو تمثّل له إنّما يعكس «بكيفية ما، المرحلة التّاريخيّة التي يجتازها المجتمع العربي والفئات العاملة آنذاك فيه»[٥٦].

رفض العروي، إذاً، الحديث عن التّراث بإطلاق، بناء على تمييزه بين مستويين هما: «التراث بوصفه بنية والتراث بوصفه إيديولوجيا»[٥٧]، معتبراً المستوى الثّاني وحده جديراً بالمجادلة والنّقد الإيديولوجيّ. وهو ما جعله يرفض تعريف ماكس فيبر القائل بأنّ التّراث مجرّد وفاء للماضي ويؤكّد، في المقابل، «أن التّراث لا يوجد إلّا حين نقبل التّجديد تحت غطاء وفاء ما للماضي»[٥٨]. ذلك أنّ التّراث ليس تراثاً بوصفه مجرّد موروث، بل باعتباره متجدّداً وحاضراً بفاعليّة، وما لم يُسْتَدْعَ إيديولوجيّاً منه ضمن ضرورات الحاضر والمستقبل ومصالحهما لا يمكن مجادلته، إذ هو يجري خارج التّاريخ[٥٩]. وقد ذهب هذا المذهب أيضاً المفكّر السّوري برهان غليون، مضيفاً تدقيقاً مهمّاً، وهو أنّ التّراث، فضلاً عن كونه إيديولوجيا كما يقول العروي، هو إلى ذلك: «خطاب مثقفين»[٦٠].

انطلاقاً من هذه الرّؤية المخصوصة اتّجه العروي إلى العناية بتجلّيات التّراث الإيديولوجيّة، ذلك أنّ «كل إيديولوجيا مسيطرة على مجتمع ما، كان من المفروض أن يتخطاها ذلك المجتمع

---

(٥٦) عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٢ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٣٥. وربما لهذا السبب يُلاحظ أنّ العروي يستعمل كلمة «تراث» هكذا بإطلاق وبشيء من التحفّظ. انظر قوله مثلاً: ـ «نقول ونكرر منذ سنوات إن الفكر الذي ورثناه عن السلف ـ ما يسميه البعض التراث ـ يدور كله حول العقل»، في: عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٣٥٧.

(٥٧) Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes (Traditionalisme ou historicisme?)* (Paris: Maspéro, 1974), p. 45.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٥٩) عزيز العظمة، «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ،» في: **محاورة فكر العروي**، جمع مقالاته ورتّبها بسّام الكردي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٤٤ و٥٧.

(٦٠) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية** (سوسة، تونس: دار المعرفة للنشر، ١٩٨٩)، ص ٣١٥.



منذ عقود ثم احتفظت رغم كل شيء بفعاليتها، لا بد أنها تعتبر، بكيفية أو بأخرى، بمجرد استمرارها، عن واقع حياتي ومتطلبات ما تزال ملحة»[61]. وفي هذا السّياق يلاحظ الدّارس أنّ نقد العروي في مؤلّفاته الأولى (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة** و**العرب والفكر التاريخي** و*La Crise des intellectuels arabes* بخاصّة) لتيارات الفكر العربي قد انتهى إلى نمذجة ثلاثيّة للوعي العربي وهي: وعي الشّيخ ووعي الليبرالي ووعي التّقنوي، وإلى تصنيف ثنائيّ لها وفق نمط التّفكير: أغلبيّة تفكّر حسب مبادئ المنطق السّلفيّ وأقلّيّة تفكر بمنطق ليبراليّ انتقائيّ، غير أنّ الدقّة تقتضي القول إنّ العروي في مؤلّفاته المتأخّرة، ونعني خاصّة كتابه: **مفهوم العقل** و**السنّة والإصلاح**؛ قد أضاف وعياً آخر كان مستبعداً زمن المؤلّفات الأولى، وهو وعي لم يخصّه بمصطلح كما فعل مع أشكال الوعي الثّلاثة، وإن جهد في بلورته وبيان خصائصه. ويمكن أن نصطلح عليه بـ «وعي المعمّمين» ونموذجه مشائخ الأزهر والزيتونة والقرويين. فلئن كان وعي الشّيخ الإصلاحيّ قد نزع إلى التّواصل مع الآخر وحاول «تهيئة» السّاحة الثّقافيّة لاستيعاب منجزات الحضارة الماديّة والفكريّة بضرب من الاجتهاد وتأويل النّصوص، فإنّ وعي المعمّم الذي ظهر منذ أواخر السبعينيات قد رأى أنّ الدّين قادر على إنتاج قيم الحداثة، فأقام بذلك بينه وبين الحضارة العصريّة حجاباً سميكاً. ويؤكّد أحد الدّارسين هذا الأمر بقوله: إنّ اهتمام العروي بنقد وعي المعمّمين قد ظهر بداية من كتابه **مفهوم العقل** (١٩٩٦) في ظرف تاريخيّ تميّز بـ «بتزايد الدعوات التراثية النصية التقليدية، وتضخم ما يعرف بأدبيات الصحوة الإسلامية، وتنامي نزعات الإسلام السياسي [...] فقد أصبحت الظاهرة التراثية عنواناً لاختيارات في السياسة والثقافة والمجتمع كما تبلورت في الأبحاث التراثية نزعات توفيقية جديدة شكلت انكفاءً واضحاً، أمام منجزات عقدَي الخمسينيات والستينيات»[62].

وقد أشار العروي نفسه إلى هذه الظّاهرة في مقدّمة مؤلّفه: **مفهوم العقل**، واستدلّ عليها بكثرة استحضار التّراث نشراً وتحقيقاً وشرحاً في السّنوات الأخيرة، مؤكّداً أنّها باتت تمثّل القسم الأكبر من النّشاط الثّقافي العربيّ[63]. وما من شكّ في أنّ وعي المعمّم ووعي الشّيخ هو ما يهمّنا حصراً في تبيّن تعريف العروي للتّراث. وقد حاولت الباحثة مبروكة الشريف جبريل رصد مدى اهتمام العروي بالفكر السّلفيّ بشقّية، رغم اقتصار دراستها على المؤلّفات السّابقة على سنة ١٩٩٠، فوقفت على أنّ «العبارات النقدية التي كشفت الغطاء عن الإيديولوجيا الإسلامية [...] بلغت ٤٤ بالمئة تقريباً من مجمل النقد الموجه إلى الإيديولوجيات العربية الثلاث [تعني الإسلاميّة والليبراليّة والقوميّة]، [و] بذلك تكون الإيديولوجيا الإسلاميّة (السّلفية) على رأس القائمة النقدية»[64].

---

(٦١) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٤٨.

(٦٢) كمال عبد اللطيف، «من العقل إلى العقلانية،» في: **محاورة فكر العروي**، ص ١٧٣.

(٦٣) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١٠.

(٦٤) مبروكة الشريف جبريل، **الخطاب النقدي العربي المعاصر: الخطاب العروي نموذجاً (١٩٦٥ ـ ١٩٩٠)** (بنغازي: دار الكتب الوطنية، ٢٠٠٥)، ص ٥٣ ـ ٥٤.



على أنّ استحضار التّراث عند العروي لم يقتصر على ما تجلّى منه في وعي المعمّم ووعي الشّيخ باعتبارهما نموذجين للعقل النّظري التّراثي، بل أضاف إليهما الموروث الخلدونيّ للأسباب الآتية:

أوّلاً، لأنّ الفكر الخلدونيّ هو أرقى ما وصل إليه الفكر العربيّ الإسلاميّ التّراثيّ(٦٥). فكان من الطّبيعيّ أن يجادل شتّى تيّاراته ونزعاته، وأن يستوعبها استيعاب تجاوز، مستفيداً من تأخّره عنها في الزّمان. لذلك كان من البداهة أنّ ما يصحّ من تحليل أو نقد على المدوّنة الخلدونيّة، يصحّ حتماً على التّراث.

ثانياً، لأنّ استدعاءه في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر قد أصبح ظاهرة إيديولوجيّة لا بدّ من نقدها بالمعنى الكانطيّ، أي إظهار حدودها. يقول العروي: «بما أنّ الكثيرين يودّون أن يجعلوه [ابن خلدون]، كسواه من مفكري الإسلام، صالحاً لكل زمان ومكان، لا بدّ لنا أن نظهر حدود فكره»(٦٦).

ثالثاً: أنّ فهم فكر محمّد عبده التّراثيّ لا يتمّ على الوجه الأوفى إلّا بتحليل فكر ابن خلدون إذ «التماثل، وقد نقول التطابق، واضح بين موقفي ابن خلدون ومحمد عبده. يحق لنا إذاً، زيادة في البحث عن أسباب ونتائج المفارقة التي تهيمن على فكر الثاني، أن نسائل الأول وأن نجدّ في تحديد موقفه من قضيّة العقل»(٦٧).

رابعاً، أنّ فكر محمد عبده إنّما تكوّن في الحاضنة التّراثيّة التي ظهر فيها فكر ابن خلدون، و«العلاقة بين الرجلين غير خافية على من يعرف كيف تكونت عقلية الشيخ الأستاذ»(٦٨).

فما هو تعريف التّراث الذي تجلّى في الوعي السّلفيّ: وعي المعمّم ووعي الشّيخ، ومن خلال الموروث الخلدونيّ؟

أ ـ مفهوم التّراث من خلال الوعي السّلفيّ

عاد العروي إلى مفهوم التّراث بمعناه الحديث، فبيّن جدّته كما فعل الجابري من قبل وإن بتفصيل أكبر، مؤكّداً أنّ التّراث لم يُستعمل بمعناه المتداول اليوم، أي مرادفاً لمعنى (تراديسيون الفرنسية ((tradition) إلّا بعد الحرب العالمية الثّانية. فقد كان الكتّاب العرب والمستشرقون في القرن التاسع عشر يستعملون كلمات مثل الدّين والثّقافة والحضارة والآداب لتأدية معان بعيدة عن المعنى الذي نتمثّله اليوم عندما نستعمل كلمة تراث. ويرى العروي، في المقابل، أن الكلمة المقابلة

(٦٥) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٧٢.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩.



لترادیسیون في الحقيقة هي كلمة سنّة بشرط تجاوز المعنى المحدود في الفقه الإسلاميّ، إذ هناك سنّة شيعيّة وسنّة زيديّة وسنّة إباضيّة[69].

يزيد العروي الأمر توضيحاً، فيميّز بين كلمتي تراث وسنّة من جهة علاقة كلّ منهما بالزّمن وبالواقعين التّاريخي والاجتماعيّ: فالتراث أو الموروث هو «مجموعة الأشكال، الكلامية أو السلوكية، انحدرت إلينا من الأجيال السالفة. في نطاق التراث تتساكن المنجزات على مستوى واحد، لا يضاف أي قسم منها إلى شخص بعينه، ولا يمتاز جزء عن الآخر بكونه أقدم وأعرق. أمّا عندما نذكر السنّة فإننا نشير إلى منطق ضمني، إلى أحكام واختيارات جرت في فترات متعاقبة قُبلت أثناءها أقوال وأعمال ورفض غيرها. [...] إن مفهوم التراث يطمس التعاقب الزمني والتمايز الاجتماعي، في حين أن مفهوم السنة يكشف، عند التدقيق، عن تلك المتغيرات التاريخيّة والاجتماعية»[70]. ويلاحظ العروي أنّ التّمييز بين المفهومين قد تمّ انطلاقاً من رؤيتين صدرتا عن حقلين مختلفين من حقول البحث، هما: علم الاجتماع وعلم الكلام. ففي المجال الأوّل يعني التّراث ما ورثه مجتمع ما من الأجيال الغابرة من عادات وسلوك وأخلاق وآداب وتعابير وتنظيمات... مؤكّداً عدم التّمييز في هذا المعنى بين ما هو مكتوب وما هو مرويّ. وهو ما يقرّبه من المفاهيم التي قدّمها أركون للتّراث. أمّا في المجال الثّاني، فيرى العروي أن كلمة «تراث» تؤدّي معنى الاتّجاه الفكريّ الذي اختارته وسارت عليه منظّمة ما كالكنيسة مثلاً، وهكذا تكون مقابلة لمعنى ترادیسیون أي سنّة[71]. فما هو الوزن التّفسيريّ لهذا التّمييز بين كلمتَي تراث وسنّة؟

يلاحظ الدّارس أنّ كلمة سنّة تتواتر في تحليل العروي لوعي المعمّم، في حين تتواتر كلمة تراث بكثافة في تحليله وعي الشّيخ. والحال أنّ مفهوم التّراث بالمعنى الذي حدّده العروي يناسب ما تولّاه المعمّم، وأنّ مفهوم السّنّة إنّما يلائم وعي الشّيخ. ولعلّ ظاهرة الاضطراب هذه إنّما تجد تفسيراً لها في متغيّرات الواقع السّياسيّ والفكريّ العربيّ الذي لم يكن وعي المعمّم فيه توجّهاً إيديولوجيّاً مهمّاً زمن المؤلّفات الأولى للعروي. إذ لم يركّز العروي فيها، كما أسلفنا، على المقارنة بين محمد عبده بوصفه ممثلاً للوعي السّلفي وبين وعي سائر المشائخ المعمّمين إلّا بالقدر الذي يُجلّي به الأوّل، لانتفاء الحاجة إلى اعتبار هؤلاء تيّاراً فكريّاً وسياسيّاً مؤثّراً في السّاحة العربيّة من جهة، ولأنّه اعتبر روّاده خارج التّاريخ، و«قسماً من المجتمع التقليدي، يحيون ويموتون معه»[72] من جهة أخرى. فقد كان محمد عبده معاصراً بشكل ما كما يقول العروي، إذ كان يقرّ «بتأخر المجتمع الإسلامي وهم لا يقرون بذلك»[73]. وهو ما جعله يحاول فكّ الارتباط بين

---

(٦٩) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط ٦ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

(٧٢) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ٢٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.



الإسلام والتّأخر المتضمّن في السّؤال ـ التقرير الذي طرحه غرب القرن التّاسع عشر: غرب الثّورة البروتستانتيّة والثّورة الرّأسماليّة الصّناعيّة والثّورة الليبراليّة الدّيمقراطيّة والثّورة العلميّة التّكنولوجيّة. أمّا المعمّمون فيصفهم بعدم المعاصرة، وبأنهم أبناء زمان غير زمانهم وبعبارة توفيق الحكيم هم أصحاب الكهف، لذلك لم يحاول عبده محاورتهم[٧٤].

وإذا كان خطاب عبده متّسماً بعدم الانسجام فذلك لأنّه كان أكثر وفاء لواقع مجتمع فَقَدَ وحدته بسبب تصادمه مع الغرب، ولأنّه قرّر أن يجيب عن كل مسألة طُرِحت عليه لا مَن منظور الحقّ، بل من منظور المنفعة بوصفها المحرّك الحقيقيّ للتّاريخ. أمّا المعمّمون فلم يشعروا بالمفارقات التي أنشأها تفوّق الغرب والتّأخر التّاريخي الذي أحدثه ذلك التّفوّق، فكان خطابهم متّسقاً مع نفسه ومع مرجعيته التّراثيّة، وكان وعيهم متماهياً مع التّراث. وهكذا كانت نقطة ارتكاز المعمّم في ذهنه (في تراثه)، أمّا نقطة ارتكاز الشّيخ فكانت في ذهن غيره المنتمي إلى المجتمع المهيمن[٧٥]. أي أنّ اشتراكهما في المرجعيّة التّراثيّة، لم يمنع افتراقهما في الوعي بالزّمن وفعل التّاريخ: أي في الشّعور بالمفارقات عند الثّاني، وتجاهلها عند الأوّل. يقول العروي: «المفارقة، في آخر التحليل، هي بين عدّته وواقعه الاجتماعي [يعني الشّيخ]. لو نفى أحد الجانبين، كما فعل خصماه، المعمم الأزهري من جهة والمتفرنج من جهة ثانية، لتخلص منها منذ البداية. ولو فعل لما كان مصلحاً، لما كان «محمد عبده»»[٧٦].

فما هو تعريف التّراث من خلال وعي المعمّم؟

(١) **مفهوم التّراث من خلال وعي المعمّم:** يمكن للدّارس أن يستنتج تعريف التّراث الذي مثّله وعي المعمّم من نقد العروي هذا التّراث، إذ لم يفرده بتعريف واضح مستقلّ، بل زاوج بين لحظتي النّقد والتّحليل، وإن هيمن مصطلح «السّنّة» على اللحظتين انسجاماً مع المنهج التّاريخي الذي يقابل، بنسبيّته وتغيّره، المعانيَ التي يحيل عليها مفهوم السّنّة من ثبات واستقرار وتقليد. فما هو مفهوم السّنّة المرادف لمفهوم التّراث عند المعمّم؟

وظّف العروي مفهوم «السّنّة» بمعناه اللغويّ العامّ، فدلّ عنده على مطلق العادة والتّقليد، فكان بهذا المعنى شاملاً لكلّ المذاهب والفرق في الدّين والفلسفة والكلام والتّصوّف. وهو ما جعل تعريف السّنّة عنده مطابقاً لأحد مستويات التّراث عند أركون، أعني مفهوم التّراث الشّامل، ومفارقاً له باقتصاره على التّراث العالِم دون التّراث الشّعبي، وهو ما يطابق ما ذهب إليه الجابري. ويرى العروي أنّه على الرّغم من سعي جميع هذه المذاهب والفرق إلى إرساء تقليد تتميّز به، فإنّها جميعاً تشترك في الأصول ومناهج التّفكير ذاتها، إذ بداية «من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) لم يعد يوجد عندنا فكر ليس له تقليد خاص به، يخضع له خضوعاً تاماً. كان لكل

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.



جماعة شيخ ولكل مفكّر مرشد وإمام»[٧٧]. إلّا أنّ هذا التّعميم لم يكن مطلقاً، فقد أحال مفهوم السّنّة، عند العروي، غالباً على الإسلام المعروف في التّاريخ، وهو إسلام الجماعة، أي الإسلام السنّيّ[٧٨].

لمقاربة مفهوم السّنّة بمعنيَيْه العامّ والخاصّ (الإسلام السّنّي والإسلام بمعنى التّقليد) على النّحو الذي تبنّاه المعمّم في رأي العروي، ارتأينا أن نتتبّع خاصّيتين من خصائصه المميّزة، وهما: السّنّة والتشذيب، والسّنّة والزّمن.

(أ) السّنة والتّشذيب: يرى العروي أنّ مذهب السّنّة يميل إلى اختزال الاحتمالات (اختزال الوحي في الشّرع، ثم اختزال الشّرع في عمل جماعة محدودة، فدعوة الأجيال إلى تقليد هذه الجماعة في الصغيرة والكبيرة)، وإلى طمس الاختلاف بشتّى الوسائل الرّمزيّة والمادّيّة من أجل رسم طريق واحد للتّاريخ في الماضي والمستقبل. لذلك كان «شغلها الشاغل هو مواصلة الجرد والتنقية، ما تسمّيه إحياء السنن وإماتة البدع. تخاف في كل لحظة ظهور بدعة جديدة أو بعث أخرى قديمة [...] تخشى غير المعهود، حتى البسيط التافه، في الملبس والمأكل أو الأثاث أو النطق، وقبل وفوق هذا تخشى الجديد في الفكر والوجدان»[٧٩]. وقريب من ذلك ما لاحظه برهان غليون من أنّ التّراث يضيق عند السّلفيين (المعمّمين) حتى ينحصر في الإشارة إلى الدّين «بل مع الإيمان وحده، فهو ينفي أيضاً تراث الإسلام الحضاري برمّته كي لا يبقى منه إلّا القيمة الروحية الوحيدة»[٨٠]. ولعلّ هذا هو ما يفسّر النّزعة الفلستينيّة (Philistinisme) التي تتجلّى في الرّبط بين صحّة الرسالة والأمّية[٨١]. وتعني هذه الأمّية السّذاجة، والقناعة الخلقيّة، والإقرار بالعجز والحاجة، والعفّة الغريزية، والاستغناء عن توسّع الفكر وتفنّن الذّوق، وهو أمر يمكن أن نستشفّه مثلاً من موقف الظّاهريّة ومَنْ تأثّر بها من الفقهاء، ومن نظريّة ابن خلدون التي تدور على مجمل ثقافة الشّعوب البدويّة. يقول العروي: «السّنّة ملازمة لمفهوم البراءة [...] ليست المسألة هل الرسالة موجّهة لشعب أمّي بقدر ما هي هل صحّتها مشروطة بتلك الصفة، وعندئذ تكون الأمية مطلوبة على الدوام والاستمرار [...] من يسلّم بهذه المقولة ويربط الرسالة بالأمّية الفطرية، ألا يستخلص ضمنياً، ولو لم يعلن ذلك، أنه يحسُن بالنخبة المثقّفة أن تعمل على أن تبقى الأغلبية أمّية؟»[٨٢].

(ب) السّنّة والزّمن: يقابل مفهوم السّنّة، بما يحيل عليه من معانٍ تفيد الثّبات والاستقرار، مفهوم الزّمن والتّاريخ إذ ينطلق معناه من مسلّمتين: ـ نفي التّطوّر في ما يخص العقيدة، أي الرّوح. فالإسلام

---

(٧٧) عبد الله العروي، السنّة والإصلاح (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٥٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٨٠) غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، ص ٣٠٥.

(٨١) فلستينية (Philistinisme): صفة شخص ذي ذوق سوقيّ ومنغلق إزاء الفنون والآداب والتّجديد. انظر: *Le Nouveau Petit Robert de la langue française*, nouvelle édition (Paris: Dictionnaires Le Robert, 2009), p. 1886.

(٨٢) العروي، السنّة والإصلاح، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.



هو نفسه في كل زمان ومكان، بمضمون رموزه مهما اختلفت الأجيال المتعاقبة في لغاتها وأجناسها وبيئاتها... إلخ ـ حلول كلمات العقيدة، التي يُفترض عدم تغيّرها، تلقائيّاً في السّلوك والتّنظيم الاجتماعيّ والمسار التّاريخيّ، داخل وخارج دار الإسلام[٨٣]. لذلك فإنّ السّنّة قد انشغلت دوماً بعمليّات طمسٍ وإحياءٍ وتنقيةٍ وصقلٍ سعياً إلى محاولة نفي مفاعيل الزّمن. وهو ما جعلها باستمرار في وضع ملاحقة لأهداف تجري تلقائيّاً عبر التّاريخ. وعبثاً تحاول تأبيد ما أحيته، أو تغييب ما طمسته، لذلك لا يمكن اعتبارها مرادفة للدّين أو العلم أو التّاريخ، لأنّ هذه المفاهيم «تتخطاها من كل جانب. يتجدد التاريخ بالتراكم، العلم بتمحيص المبادئ، الدين بتهذيب الشعور وتعميق الوجدان»[٨٤].

وتصدر السنّة في عملياتها تلك (الطّمس/الإحياء/التّنقية/الصقل...) من دلالتها المباشرة ذاتها، عن رغبة في تحقيق مبدأ عامّ هو مبدأ المطابقة، أعني مطابقة ما يقال الآن وهنا لما قيل بالصّورة نفسها في أماكن متباعدة. إلّا أنّ هذه المطابقة المنشودة هي مطابقة مستحيلة، إذ «لا تحصل إلّا في حال خلط الأزمنة، عدم تمييز قبل وبعد [...] وبالفعل نرى السنّة تجهد لطمس معالم الزمن. عملية الطمس هذه هي التربة التي تنشأ فيها السنّة. التزامن الأزلي هو المرجع والمثال»[٨٥]. وبذلك فإنّ عدوّ السنّة الأوّل هو الزّمن لأنّه منبع كلّ المفارقات التي تواجه المذهب السّنّي، بل كلّ فكر يقوم على التّقليد[٨٦]. ولا نعني بالزّمن مفهومه المجرّد، بل جملة الأحداث التي تنشأ في التّاريخ داخل المجال الإسلاميّ أو خارجه، والتي ما تلبث أن تفجّر بمحض وجودها النّظيمة الفكريّة والعقائديّة والخلقيّة التي عملت السّنّة طوال قرون على تركيبها وتَجْليتها، وتعيد إلى النّور ما ليس بسنّة، أي ما هُمّش وغيّب. ولكنّ هذه الأحداث التي تتجمّع فيها محرّكات التّاريخ هي من يمنع ما ليس بسنّة ولا تقليد من أن يتطوّر إلى سنّة بديلة (Alter-tradition) (في مقابل النيو سنّة، (néo-tradition)، والبوست السنّة (post-tadition)، والسنّة المضادّة (anti-tradition)، التي تحدّث عنهما العروي)[٨٧] .

فخلاصة علاقة السنّة بالزّمن إذاً هي التّقابل بين رغبة في الثّبات واللازمنيّة بمحاولة إيقاف التّغيير والصّيرورة وتحويل الحدث إلى بنية ثابتة ونظام مستقرّ، وبين زعزعة مستمرّة للثّابت والمستقرّ عبر الأحداث المتتالية.

وهكذا، فقد أدّت مجمل الخصائص التي ذكرنا وغيرُها إلى حصيلة تاريخيّة في الواقع العربيّ الإسلاميّ سمتها الانغلاق والتّرسيخ المطّرد للتّقليد والاتّباع منذ القرن الخامس للهجرة، كما سنرى ذلك تفصيلاً في المبحث الثّاني (عوائق التّراث: الطّبيعة والجذور). ولم يقتصر الأمر على

---

(٨٣) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.
(٨٤) العروي، السنّة والإصلاح، ص ١٧٠ ـ ١٧١.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٩٠.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.



المذهب السّنّي وحده، بل شمل كذلك الخوارج والشّيعة وروّاد الحكمة، إذ كوّنت كلّ جماعة منها سنّة خاصّة بها. وعُدّ هذا التّعميم دليلاً على صحّة المذهب السنّيّ. فتوحّدت النّتائج الاجتماعيّة والتّاريخيّة[88]. ولم تكن تلك النّتائج شيئاً سوى تعميق الاتّجاه نهائيّاً نحو التّوحيد في مجال العقيدة، والتّعميم والقطع في مجال الفكر، والإطلاق والاستبداد في مجال السّياسة[89].

أمّا ترجمة ذلك في المستوى الفكريّ، فهو تراجع الرّأي لصالح الحديث. واستمرار هذا التّراجع إلى أواسط القرن التّاسع عشر الميلاديّ مع التّنظيمات العثمانيّة (١٨٣٩)، وتراجع العقل لمصلحة النّقل إلى حدود بداية عصر النهضة[90].

هكذا نخلص إلى أنّ البحث التّاريخي الذي باشره العروي لتحديد مفهوم التّراث (السّنّة) كما يتصوّره المعمّم، قد انتهى إلى إقرار جملة من الخصائص العامّة التي أتاح المنهج التّاريخي، تحديداً، كشفَها، ومنها أنّ وعي المعمّم يتمثّل بالتّفكير بفكر الأجداد، وأنّه قائم على أنّ الأفق المعرفيّ الذي فكّروا داخله محفوظ لم يتغيّر... إلخ [91]. وأنّ البداهة الجاهزة التي كان يركن إليها الجميع تلقائيّاً وتتماسك بها الأفكار ما تزال قائمة. أمّا الشّيخ فسيشعر بأنّ كلّ ذلك قد تغيّر، وأنّ واقع تخلّف المسلمين أوضح من أن يُنْكَر، وهو ما يستدعي الحاجة إلى «تجديد» التّراث.

فما هو تعريف التّراث من خلال الوعي المشيخي؟

(٢) مفهوم التّراث من خلال وعي الشّيخ: اعتبر عبد الله العروي محمد عبده أنموذجاً للفكر السّلفي التّراثي المتعلّق بالإصلاح لإقراره بواقع تفوّق الغرب. وقد تأتّت نموذجيّة عبده عند العروي من أنّه «مهما تنوّر فكر الشيخ [يعني الشّيوخ عموماً]، فسينتهي تردّده أو حيرته بالضّرورة إلى ما خلصت إليه تشخيصات واحد من أهمّ رموز الحركة الإصلاحيّة في الإسلام «الشّيخ محمد عبده»، من أنّ «سبب ضعفنا الإعراض عن الرسالة والتنكّر لدعوة الإسلام»[92]. ولئن كان وعي الشّيخ يشترك مع وعي المعمّم في المرجعيّة التّراثيّة، فإنّ شعوره بواقع التخلّف، على خلاف المعمّم، قد دفعه إلى مجادلة الغرب المتغلّب المتقدّم بدل مجادلة المعمّمين. ومع ذلك فإنّ الشّيخ، بسبب سلفيّته، لا ينفكّ عن ترديد الشّعارات ذاتها، وعن إقامة المماحكات القديمة نفسها غير ملتفت إلى البعد التّاريخيّ. فهو مثلاً لا يرى التّناقض بين الشّرق والغرب إلّا في إطاره التّقليدي «أي كنزاع بين النّصرانيّة والإسلام، فيواصل سجالاً دام أكثر من ألف ومائتي سنة»[93]. كما أنّه محافظ على الشّعارات الأزليّة ذاتها: تمجيد الماضي وكونيّة الإسلام ومطلقيّته، واكتمال الحقيقة المنجزة في

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٩٢) نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد. حسن حنفي، العروي (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥). ص ٣٧٠.

(٩٣) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٣٩.



الماضي[٩٤]. بل إنّه يقدّم ما يتعرّض إليه المجتمع من غزو على أنّه عقاب من الله، لا يلعب فيه العدوّ سوى دور الآلة لتنفيذ قضاء الله. وهذا «الفهم» صالح لكلّ زمان ومكان، «فمهما كان من فداحة الانكسار، أدامت المصيبة عقوداً أم قروناً، فإنّ أسبابها وأغراضها معروفة معرفة تامّة ونهائيّة»[٩٥].

لتحديد مرجعيّة الشّيخ التّراثيّة التي يريد بعثها، اتّجه العروي إلى تحليل العقل النّظريّ (**علم الكلام** أو ما يدعوه بـ: **علم المطلق**، والمنطق أو ما يدعوه بـ: عقل العقل)، وذلك من أجل تحديد الأسس الإيبيستيمولوجيّة لهذين العقلين من جهة، وتبيّن تأثيرهما في سائر العلوم الإسلاميّة وكيفيّة توظيفها من جهة أخرى وذلك من منظور تاريخيّ.

فكيف عرّف العروي العقل النّظريّ التّراثي كما تبيّن له في وعي الشّيخ؟

(أ) العقل النّظريّ التّراثيّ: علم الكلام والمنطق: سلك العروي مسلك البحث التّاريخي في علاقة العقل بالمعقول ضمن حقول الثّقافة الإسلاميّة المكتوبة بالعربية، محاولاً الإجابة عن سؤال مركزيّ يتعلّق بتعيين المعقول الذي يحدّد ويحدّ العقل عند المسلمين، وذلك انطلاقاً من تحليل نصوص كلاميّة ومنطقيّة، كما سنرى.

ـ **علم الكلام علم المطلق، علم ـ نمط، علم مطلق:** لئن كان المشهور من تعريف علم الكلام أنّه نظرٌ في الكلّيات، وأنّ موضوعه هو المطلق والمجرّد كالتّوحيد والعدل والوحي وصفات الله... إلخ وأنّه يستهدف «الحجاج عن العقائد الإسلاميّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنّة»[٩٦]، فإنّ العروي يتجاوز ضيق هذا التّعريف، فلا يحصره في مذهب دون آخر، ولا عند المشتغلين بفرع معرفيّ دون غيره من الفروع، بل يرى أنّ هذا الأصل يشكّل أساساً لكلّ بناء فكريّ ومذهبيّ عند الفلاسفة والمتصوّفة والإماميّة والزيديّة والأشعريّة والماتريديّة، بل حتّى عند أولئك الذين يناصبونه العداء مثل الفقهاء أصحاب الظّاهر[٩٧]. لكنّ العروي، بالرّغم من ذلك، يشدّد على أصل علم الكلام المعتزليّ، ولهذا السّبب رفع الاعتزال عن أن يكون مجرّد اتّجاه من بين اتّجاهات أخرى باعتباره يمثّل الموقف ـ الأصل، ومركز الإضاءة كما يقول العروي، فلا كلام دون موقف أوّلي اعتزاليّ، و«إذا أردنا أن نعرف ماذا يعني العقل في أفهام المسلمين [...] وجب التركيز على الاعتزال بصفته الأصل الضروري والأسّ اللازم لكل علم كلامي. لا كلام بدون موقف أولي اعتزالي ولا اعتزال بدون تحول إلى علم كلام مطلق شامل»[٩٨].

---

(٩٤) انظر: عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني، ط ٤ (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٨١)، ص ١٦.

(٩٥) العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** (١٩٩٩)، ص ٣٩.

(٩٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدّمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، الفصل العاشر، ص ٨٢١. ولمزيد من التوسّع في حدّ علم الكلام وأطواره، انظر: بوهلال، **إسلام المتكلمين**، ص ١٣ ـ ٣٣.

(٩٧) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧٩.



ويلاحظ العرويّ أنّ علم الكلام عامّة، وفي صورته الاعتزاليّة خاصّة قد شهد لحظات ثلاثاً، لكلّ منها خصائص وسمات. فما هي هذه اللحظات الثلاث؟

• **الموقف**: تعني مرحلة الموقف الاعتزاليّ عند العروي فهم النّصّ بمحض الفعاليّة العقليّة البشريّة الفرديّة. ولا فرق بينه وبين ما تعنيه كلمة رأي أو فهم أو تمثّل أو تأويل، أو يقظة فكريّة، أي «حضور معنى في ذهن الفرد بمجرد اشتغال وحركة الذهن دون الاستعانة بقوة خارجية طارئة»[٩٩]. وبهذا المعنى فالاعتزال عبارة عن واقع مستمرّ تجسّده رغبة الفرد في فهم النّصّ المعروض عليه، وتستدعيه ظواهر اللغة كالأضداد والمشترك والمشكل في الحديث والمتشابه في القرآن... إلخ ولو كان اليقين ينبع تلقائيّاً من النّصوص لما تعدّد الفهم، ولما ظهر الفرق أصلاً[١٠٠]. أمّا أنّ هذا الموقف يُسمّى اعتزاليّاً فلأنّه ارتبط تاريخيّاً بظهور المعتزلة، وأمّا أنّه شامل لكلّ فكر فلأنّه بداية لكلّ فكر معتزليّ وغير معتزليّ، وأنّه استمرّ بعده، أي بعد الفكر الاعتزاليّ كلّما حاول الفرد تعقّل مادّة نصّية تراثيّة، لغوية كانت أو فقهيّة أو حكميّة... إلخ [١٠١].

• **المدرسة/المذهب**: تَحَوَّلَ الموقف إلى مدرسة حين حصر المعتزلة المادّة المرويّة التي حدّدها غيرهم في شكل واحد. وتخلّوا عنه حين تحوّلوا إلى حزب سياسيّ هدفه الاستيلاء على دواليب الدّولة، وحين انقسموا إلى مدرستين بصريّة وبغداديّة، وإلى صنفين: متقشّف وطموح. لذلك يصحّ القول، عند العروي، إنّ أوّل من تخلّى عن الموقف، أي عن الموقف الفرديّ التّلقائيّ في الفهم والتّأويل، هم المعتزلة، إذ الموقف لا يبرّر تحويل الاعتزال إلى سياسة رسميّة للدّولة لأنّه يهدف إلى الإقناع: إقناع الذّات وإقناع الغير، ولا يتعدّى حدّ التّرجيح إلى طلب اليقين. فاليقين وسكينة النّفس تدّعيه المدرسة وتحاول فرضه بالسّلطان القاهر.

• **الذّهنيّة**: إذا كان الموقف هو عقل الفرد للنّصّ، وكانت المدرسة أو المذهب هي عقل الجماعة للأسس والمقالات والمبادئ، فإنّ الذّهنيّة هي عقل المجتمع للثّقافة والسّلوك والعلاقات والقيم، أي جِماع ما يتميّز به مجتمع ما عن باقي المجتمعات. وحتّى الذين خرجوا من الاعتزال إلى الزّندقة (ابن الراوندي (ت. ٢٩٨هـ وقيل ٢٤٥هـ)) أو إلى جماعة أخرى (جماعة ابن كلّاب الأشعري (ت. ٢٤١هـ على اختلاف فيه)) لم ينفصلوا، في العمق، عن الكلام الاعتزالي، بل ظلّوا في نطاق ما تسمح به المدرسة من اختلاف[١٠٢]. وهكذا فقد كانت «هناك ذهنية تعم الجميع، يخضع لها الفيلسوف والباطني والفقيه والمتصوف، إلخ. ومن أهم مميزاتها أنها لا تكتفي بتحديد العقل بالمعقول، بل تجعل الثاني سابقاً على الأول. وهذا المعقول السابق على العقل، الذي يحل فيه ولا يتولد عنه، هو

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٦.



«العلم» بالمعنى المطلق. وفي هذه الحال لا بد للعقل أن يتكيف لكي يستطيع احتواءه، ولا يكون العقل عقلاً إلا بعد أن يحل في ذلك العلم وإلا كان لا عقل أي جهلاً»[١٠٣].

بناء على ما تقدّم، يمكن أن نتساءل: ما هي منزلة علم الكلام بين سائر العلوم في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة؟ وما هو تأثيره فيها؟

أشرنا في تعريف علم الكلام إلى أنّه علم الكلّيات، أي أنّه علم المطلق، ولمّا كانت العلوم الأخرى لا تتناول الكلّيات، فإنّها لا تعدّ علوماً بالمعنى الدّقيق، لذلك فهو وحده **العلم المطلق**، وهو إلى ذلك **العلم** ـ النّمط الذي تتأسّس سائر العلوم والمباحث في الثّقافة الإسلاميّة على منواله[١٠٤]. وبهذا التّحديد فإنّه يصادر مسبّقاً إمكانيّة وجود عقل مطلق من القيود والحدود. أمّا خاصّيته الثّانية المستمدّة من كونه علم المطلق فهي أنّه يحدّد العقل بمعقول سابق. وهذا المعقول نفسه يحدّه علم يسبقه هو النّصّ من قرآن وحديث... إلخ «ويعرف باسم خاصّ في كل مذهب: يسمّى الخبر أو الحكمة أو السنّة أو التقليد أو سرّ الإمام أو الكشف... إلخ وهو في كلّ الأحوال العلم»[١٠٥]. ولمّا كان العقل لا ينشئ معقوله، فإنّ البحثَ والتدرّجَ في المعارف وكسبَها يَفْقِدُ كلّ معنى وجدوى، إذ العلم يحلّ فجأة، وبصورة تامّة ونهائيّة. وهو ما يجعل العلم حاصلاً بالتعريف، ومستقلاً عن طرق تحصيله، وشاملاً غير متغيّر[١٠٦].

وهكذا فإنّ أهمّيّة هذه الذّهنية الكلاميّة تكمن في نظريّة العلم المترتّبة عنها، ومُؤدّاها أنّ العقل الفرديّ مجرّد وعاء ينبغي تهيئته ليوافق معقوله، ولا ترى أنّه يمكن أن يكون مُنْشِئاً للمعقولات أو مُنْتِجاً لها.

فضلاً عن ذلك فـ «إن الأصل الذي انبنت عليه العلوم الإسلامية هو أن العلم واحد لا يتبعّض ولا يتفاضل. وهو أصل تقرر في علم الكلام ومنه انتقل إلى العلوم الأخرى، الدينية والدنيوية، الشرعية والوضعية، الاستنباطية والاستقرائية. ولا نعدم الدلائل على وحدة العلم الجوهرية في أقوال وممارسة علماء الإسلام على اختلاف تخصصاتهم»[١٠٧].

وفي تعريض بنظريّة العقول الثّلاثة عند الجابري التي قامت على أساس التّمييز بين معقولات العقل، وعلى أساس اختلاف مناهج التعقّل بينها، بيّن العروي تهافتَ الأساس الأوّل (اختلاف المعقولات)، وسطحيّة الخلاف حول المنهج لأنّه، أي المنهج، منشدّ إلى ذهنيّة متماثلة عند الجميع، مستدلاً على ذلك بوحدة النّتائج إنْ على مستوى المحصول الفكريّ أو على مستوى النّاتج الاجتماعيّ. يقول العروي: «ظنّ البعض أن اختلاف المعقول يدل على اختلاف مفهوم العقل.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.



غير أن جميع الفرق حددت العقل بالمعقول. [...] إن الخلاف حول المنهج أخفى على كثير من الدارسين اتفاقاً ضمنياً حول الذهنية. لذا، نرى في التاريخ الإسلامي تبايناً صارخاً في المواقف المبدئية وتماثلاً عجيباً في النتائج الفكرية والاجتماعية»[١٠٨].

فإذا كان هذا هو شأن علم المطلق وما كان من «ابتلاعه» لعلم الكلام، فإنّه من الضروريّ استجلاء علاقته بعلم آخر يشكّل الوجه الآخر من العقل النّظريّ، وهو علم المنطق.

ـ **المنطق وعلم المطلق في الفكر التّراثيّ:** صدر العروي في هذا المبحث الثّاني من العقل النّظري المتعلّق بعلم المنطق عن أطروحة أوّليّة مفادها انشداد المنطق إلى علم مطلق سابق عليه هو النّص والخبر والأمر... إلخ، مثله مثل علم الكلام.

للتّأكّد من تلك الأطروحة واجه العروي سؤالين منهجيّين، يتعلّق **الأوّل** بكيفيّة استيعاب العرب المسلمين للمنطق اليوناني لمحاولة التّحقّق ممّا إذا كانت شهادة التّاريخ التي ترجّح بأنّ صناعة المنطق تعرقل التّوجّه إلى الواقع في كلّ زمان ومكان، صحيحة أم لا؟ أمّا السّؤال **الثّاني** فيتّصل بالمضمون، أي بتحديد علاقة المنطق بعلم المطلق، وبما إذا كان المنطق قد انضوى تحت علم المطلق[١٠٩]. ولئن كان ما يعنينا في هذا المستوى من البحث هو السّؤال الثاني لتعلّقه بتعريف وجه من وجوه التّراث، فإنّ السّؤال الأوّل يسهم في إضاءة هذا التّعريف.

فكيف استوعب العرب علم المنطق؟

• **ظروف الاستيعاب:** تبنّى العروي منهجاً مقارنيّاً، وظّفه من أجل محاصرة مسألة تعريف علم المنطق باعتماد مرجعيّات ثقافيّة وحضاريّة مختلفة، فعمد إلى مقارنة تجربة الثّقافة الإسلاميّة القديمة مع المنطق، بتجربة الثّقافات الصّينيّة واليابانيّة والهنديّة مع مفهوم العلم. وانتهى تحليله إلى إقرار الاختلاف. ففي حين ينطلق الإخصّائيّون في تلك الثّقافات من تحليل المفهوم داخليّاً، منتهين إلى تحديد أوجه الاتّفاق والاختلاف بينه وبين مثيله في الثّقافة الغربيّة، فإنّ الأمر في الثّقافة العربيّة مختلف، والسّبب في ذلك أنّ ما يسمّى منطقاً عند العرب هو ما يسمّى بالكلمة نفسها عند الغرب في القديم والحديث، ولذلك فإن اختلاف النّتائج هنا وهناك، ينبغي أن يبحث عن أسبابه في التّأويل وطريقة التّوظيف[١١٠]. ولا يقتصر الأمر على مجرّد الاشتراك في الكلمة والمضمون فحسب، بل تتركّز المسألة في أسبقيّة علم المنطق عند الغرب عنه عند العرب: أسبقيّة زمنيّة وعلميّة، وقد تجسّدت تلك الأسبقيّة بوجهيها في اختلاف مراحل التشكّل من جهة، وفي تنوّع المادّة التي ارتكز عليها المنطق من جهة أخرى. فقد مرّ المنطق في الغرب قديماً وحديثاً بمراحل. وهي على التوالي: ١ ـ النقد المبطّن في المسند الأرسطيّ باعتباره عملاً جماعيّاً أتمّه تلاميذه من بعده. ٢ ـ النّقد الهلستينيّ المرتبط بالنقد الرّواقيّ المطبّق على النّحو اللاتيني والقانون الرّومانيّ. ٣ ـ النّقد

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٩.



المسيحيّ المتأثّر في الأغلب بالشّروحات العربيّة. ٤ ـ نقد عصر الإصلاح الدّينيّ بعد استعادة الوعي التّاريخي. ٥ ـ النّقد النّاتج من الثّورة العلميّة: المرحلة الكانطيّة، فالوضعانيّة الكونتيّة، فالوضعانيّة الجديدة. لم ينته المنطق الأرسطيّ بعد كلّ نقد، بل كان ينبعث في كلّ مرّة في شكل فلسفة أنطولوجيّة أو إيبيستيمولوجيّة أو رياضيّة أو تحليليّة لغويّة. ولم يكن هذا النّقد على مستوى واحد، فبعضه رفْضٌ، وبعضه توضيح، وبعضه الآخر تكميل وتعميم.

أمّا من جهة تنوّع عناصر المادّة التي نهض عليها منطق أرسطو، فقد استند إلى اللغة اليونانيّة، فالبلاغة الشّعريّة، فالبيان السّياسيّ، فالجدال السّوفسطائيّ، فالبرهان الرّياضيّ، فالاستقراء الطّبّيّ والطّبيعيّ. ولم يعرف المسلمون المنطق إلّا علماً مستقلّاً عن محيطه الثّقافيّ عاطلاً مجرّداً من كلّ سوابقه ولواحقه، ولم يتفطّنوا مثلاً إلى أنّ كلّ كتاب من الكتب الثّمانية مرتبط بمجموعة معيّنة من المعارف المكتسبة طوال قرون. فمحدوديّة الاطّلاع والتّأويل المحدود دفعا الشّرّاح دفعاً إلى «حصر المنطق في البرهان دون التمثيل والاستقراء، وإلى جعله آلة للتهذيب والعرض أكثر منه وسيلة اكتشاف وابتكار»[١١١].

وهكذا فإنّ المنطلق الصّحيح لمعرفة مركز المنطق في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة عند العروي، هو معرفة مركزه في الثّقافة الغربيّة منذ العهد اليوناني الأوّل إلى اليوم، لأنّ الثّقافة الغربيّة تحوي في صلبها كل مراحل تلقّيه وأشكاله، وذلك بسبب توالي الثّورات على أرسطو فيها منذ عصر النّهضة[١١٢]. أمّا ما حصل فعلاً في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة فهو أنّها قد اعتمدت المنطق باعتباره حاصلاً قبل العلوم المكتسبة، لذلك فإنّه «لا مناص لنا من البدء بالسؤال عن تأويل العرب لمنطق جاهز ومقارنة ذلك التأويل بتأويل آخر قام به غير العرب المسلمين، قبل وبعد نبوغهم»[١١٣].

ويقارن العروي بين منزلة علم المنطق في الثّقافة الإسلاميّة، وبين منزلته في الثّقافة الغربيّة، فيلاحظ أنّ المنطق الأرسطيّ في الغرب كان حاضراً حضوراً دائماً بالرّفض أو بالقبول، كما كان شاملاً لكلّ القطاعات المعرفيّة، يؤثّر فيها ويتأثّر بها، فوقع تأويله «على أنه منطق الكائن فاستعمل لتهذيب علم الإلهيات (ثيولوجيا). ثم فهم على أنه منطق القول فوظف لتقرير قواعد البيان والبلاغة. ثم أوّل على أنه منطق الرياضيات فتأثر بتقلباته، ولا يزال الأمر كذلك إلى يومنا هذا»[١١٤]. أمّا عند العرب القدامى، فإنّ العروي يرى أنّه لم يوجد نصّ أصليّ مباشر للمنطق الأرسطيّ، كما وجدت نصوص تأسيسيّة مباشرة للعلوم الإسلاميّة المحضة كالنّحو واللغة والفقه والحديث. ولم نر تقدّماً للتّعريب والتّحقيق يوازي التّقدم في الفهم والتّأويل. «كل شيء في صناعة المنطق بُني على مسند جامد لا يتحسن مع الأيام فيتسع ويتعمق فهمه»[١١٥]. أمّا شروح ابن رشد التي تبدو أكمل وأوفى من

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ١١٩ و١٢٢ ـ ١٢٣.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١٢٠.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ١١٣.
(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٢١.



غيرها بسبب انبنائها، في ما يبدو، على اكتشاف نصّ غير النّصوص التي اعتمدت في المشرق، فإنّه لم تتأسّس عليها حركة متواصلة، فضلاً عن كون ذلك الاكتشاف كان اكتشافاً يتيماً.

ويضيف العروي وجهاً آخر من وجوه الاختلاف وهو أنّ أثر المنطق في الفكر الإسلاميّ لا يتحدّد بالمضمون فحسب، بل بطريقة التّلقين وظروفه أيضاً. فالتّلقين الشّفويّ لا يساعد على التّطوّر من منطق شكليّ/صوريّ إلى منطق رمزيّ، كما حصل في المنطق الغربيّ الحديث، إذ لا أحد يتصوّر تلقين المنطق بدون رسم أو خط، أي بدون كتابة وبدون لجوء إلى رموز عدديّة أو هندسيّة، ويستحضر العروي تجربة طه حسين في تعلّم المنطق، فيلاحظ أنّه لم يكن مختلفاً عن زملائه المبصرين، لأنّ المنطق آنذاك، وكما كان منذ القديم، لم يكن يتطلّب سوى تصوّر القضايا في الذّهن وحفظها، خاصّة أنّ الأمثلة كلّها كانت مأخوذة من اللغة كما كانت منذ البداية(١١٦).

هكذا يمكن أن نجمل مميّزات المنطق في التّراث على النّحو الآتي:

- الاتّصال بالمنطق كان علماً جاهزاً سابقاً على مادّة لم ينشئها ولم يتأثّر بها، والتّعامل مع المسند الأرسطيّ تعاملاً عاطلاً عن محيطه الثّقافيّ الذي نشأ فيه.

- تعدّد تأويلات المنطق عند الغربيّين، واقتصار العرب على تأويل واحد قطاعيّ ومحدود.

- تنوّع مادّته الغربيّة عبر العصور، والوقوف عند تطبيقه على النّصّ السّابق عليه عند العرب والمسلمين.

- عدم اتّصال العرب والمسلمين بالمسند الأرسطيّ الأصليّ التّأسيسيّ اتّصالاً مباشراً، فبَنَوْا كلّ تأويلاتهم على مسند جامد لا يتحسّن ولا يتعمّق بمزيد من البحث.

- نشأة علم المنطق في سياق تلقينيّ شفويّ منع استعمال الخطوط والرّموز.

فإذا كان هذا شأن ظروف الاستيعاب فإنّه يحقّ لنا أن نتساءل عن مضمونه، أي عن علاقته بعلم المطلق.

• **المنطق: عقل العقل وعلم المطلق:** أفضت ظروف استيعاب المنطق عند العرب والمسلمين إلى جملة من النّتائج تلخّصها سمة جامعة هي: تحوّله عند المتأخرين إلى نواة فارغة وإلى شكل بلا مضمون، يخدم بالعقل العقل واللاعقل(١١٧). فقد كان اتّصالهم به مكتملاً، انطلاقاً من ثقافة أخرى لم يسعَوْا إلى استيعابها لحظة الاقتباس، دافعاً إلى تطبيقه على علوم تشكّلت بعيداً منه. فلم يؤثّر في مسار تشكّلها ولا تأثّر بها. وهذه العلوم بدورها تشكّلت في ضوء علم مطلق سابق عليها هو النّصّ والأمر، فلم يكن بدّ من تطويع المنطق في إطار علم مطلق، فـ «لماذا نتعجب إذا وجدنا أن عقل العقل، أي النظر في المنطق، يساير ويطابق عقل المطلق، أي النظر في الكون؟»(١١٨).

---

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٣.
(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢.



فالفلاسفة والمتكلّمون والفقهاء والأصوليّون والمحدّثون والسّلفيّون جميعهم ينطلقون من (وينتهون إلى) نصوص تتفاوت بياناً وعمقاً وشمولاً، لكنها دائماً محصورة بما يضمن مطابقتها للحقّ. وهو ما يفضي بالمنطق إلى أن يكون منطق المطلق(١١٩). ويعني البدءُ من نصوص والانتهاء إليها أنّ دعاة المنطق خاصّة من فقهاء ونحاة وغيرهم كانوا يطبّقون الاستقراء في المنطق الأرسطيّ على أقوال، لا على الطّبيعة أحوالاً وأعراضاً ورموزاً، فكان عقيماً لمحدوديّة النّصّ مهما كان ثراؤه، أو منتجاً بالصّدفة دون انتظام أو تراكم في أحسن الأحوال. على خلاف ما هي الحال عند الغربيّين الذين طبّقوا الاستقراء الأرسطيّ على الطّبيعة، فكان منتجاً قبل ثورة غاليليو العلميّة وبعدها وأثناءها، ويصحّ الأمرُ نفسُه على الاستبطان الذي كان مثمراً أثناء النّهضة الأوروبيّة وبعدها، وكان عقيماً عند فلاسفة المسلمين لأنّهم توجّهوا به نحو عالم المثل، لا نحو عالم الأجسام والمحسوسات(١٢٠). ويستدعي هذا الرّأي عند العروي موقفاً مماثلاً عند عابد الجابري في تفسير عقم العلم التّجريبيّ العربيّ النّاتج من الاستقراء الأرسطي. ومؤدّى هذا التفسير هو نوعيّة التّوظيف الإيديولوجيّ، وما احتاج إليه العقل العربي، في إطار الإشكاليات التي شُغل بها، وإن كان الاتّفاق قائماً بين المفكّريْن في إقرار واقع اكتمال المنظومة الأرسطيّة لحظة اتّصال العرب بها، وفي توظيفها في تعقّل النّصوص لا في تعقّل الطبيعة... إلخ.

ويزيد العروي كيفيّة تعامل العرب والمسلمين مع المنطق توضيحاً، فيقف على إحدى المفارقات التي يعتبرها من غرائب التّاريخ الإسلاميّ في علاقته بالمنطق، وتتمثّل بتبادل الأدوار بين دعاة المنطق ومعارضيه على نحو أفضى بهم جميعاً إلى النّتائج والخلاصات ذاتها. يقول العروي: «الأنصار مزجوا المنطق بالإلهيات [إذ تميّزوا بنظرة فلسفيّة أفلاطونيّة استنباطيّة بل باطنيّة] في حين أن الأعداء هم وحدهم استطاعوا تمحيص المنطق وفرزه عن التّعاليم الأفلاطونيّة [إذ اكتفوا بقياس المماثلة، واتّجهوا اتّجاهاً استقرائيّاً وضعيّاً بعيداً من كل حقيقة باطنيّة] قبل أن يحكموا بعدم نفعه وضرورة إلغائه»(١٢١). ولمّا كان أنصار التّأويل الأرسطيّ الاستقرائيّ هم أنصار الحصر في كلّ المعارف، فقد كان من البديهيّ أن ينتهوا إلى القول بالتّوقيف. أمّا الذين انحازوا إلى صناعة المنطق والذين تبنّوا التّأويل الأفلاطونيّ، فقد وضعوا الإلهيات موضع الرّياضيات فانتهوا بدورهم إلى الحصر.

تأسيساً على ما تقدّم، لم يكن غريباً أن ينتهي علم المنطق (منطق المناظرة) في الماضي كما في الحاضر إلى أن يكون علم تمويه: من يتعلّمه يتعلم في الواقع كيف يستغني عن كل معرفة دقيقة متخصصّة. أمّا هدفه فهو إسكات الخصم الذي يحاول كشف الواقع، لا التّحقّق من واقعيّة الواقع. ويضرب العروي على ذلك المثال الآتي: إنّ تقرير حقيقة واقعيّة في مثل بداهة التّأخر في

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٤.



المجتمعات الإسلاميّة، يمكن أن يفنّدها أي طالب مبتدئ بالقول: بم عرفت ذلك؟ بعلم ضروريّ أم بملاحظة واستنتاج؟ إن كانت الأولى وجب أن يشاركك فيها كل ناظر في المسألة، وهو أمر غير حاصل، وإن كانت الثّانية، فهذا مجرّد رأي واجتهاد يتساوى فيه رأيك مع رأي غيرك[١٢٢].

خلاصة القول إنّ العروي ينتهي من تحليل العقل النّظري التراثي: عقل النصّ، ما تجسّد منه في علم الكلام أو في المنطق، إلى النّتائج الآتية:

أ ـ أنّ عقل النّصّ التّراثي هو مرآة العالم والإنسان، وهو الوسيلة الموصلة إلى العلم البرهانيّ القطعيّ اليقينيّ.

ب ـ أنّ النّظر في العقل هو الآخر نظر في شيء ما، وذلك الشّيء يعود بالضّرورة ليحلّ في عقل أعلى وأعمّ، أي في عقل مطلق لا بُدَّ من أن يكون علماً كلامياً سابقا على العقل، وأنّ منطق الكلام هو منطق القول عن الكون الذي لا بُدَّ من أن يكون منطق المطلق.

ت ـ أنّ عقل النّصّ بما هو عقل المطلق هو منطق الحدود والأسماء، عقل النّطق والكون. وهو ليس عقل الواقعات: عقل أفعال البشر المتجدّدة[١٢٣].

إذا كانت هذه، إجمالاً، هي ملامح التّراث كما جسّدها العقل النّظريّ، فإنّ العروي قد اتّجه إلى استجلاء وجه آخر من التّراث مثّله الموروث الخلدونيّ، من أجل رسم صورة هذا التّراث الذي يحاول المعاصرون بعثه، ويعدّ الانتقال من الوجه الأوّل من التّراث (العقل النّظريّ) إلى الوجه الثاني منه (العقل العمليّ) انتقالاً من السّلوك الفرديّ إلى السّلوك الجماعيّ، أو من مجال الأخلاق إلى مجال الاجتماع والتاريخ. ونعني بمجالي الاجتماع والتّاريخ تحليلَ سلوك المسلمين المجسّد في أفعال ملموسة في شتّى وجوه الحياة، أي وهم يتحاكمون في السّياسة (الإمارة قديماً)، وهم يتبادلون في الاقتصاد (المعاش والكسب قديماً)، وهم يتحاربون أو يحاربون (الجهاد قديماً)[١٢٤].

(ب) مفهوم التّراث من خلال الموروث الخلدونيّ: العقل العمليّ: اقتضى تعريف التّراث في مستواه الجماعي المجسّد في سلوك وأفعال أن يقوم العروي بعملية استرجاع نقديّة للمباحث السّياسية والعمرانيّة والاقتصاديّة والحربيّة، في التّاريخ الإسلاميّ. وكان الأنموذج الأوفى لتلك المباحث في رأيه هو المدوّنة الخلدونية. ويعدّ كتابه: **مفهوم العقل** المؤلَّف الأساس الذي باشر فيه جهداً نقديّاً واسعاً لتحليل الفكر الخلدونيّ بوصفه أحد أشكال النّزعات التّراثيّة النّصّية. فما الذي تميّز به الفكر الخلدونيّ إلى الحدّ الذي دفع بالعروي إلى عقد كلّ هذه الأهمّيّة على مدوّنته، وسمح له باتّخاذها أنموذجاً ممثلاً للعقل العمليّ في الفكر التّراثيّ بكلّ تفاصيله وتعقّده وتشعّباته؟

---

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(١٢٣) للتوسّع في هذه النقاط وغيرها، انظر مثلاً إلى: يوسف بن عدي، «البديل السلفي في فكر العروي: من المفارقة إلى إعادة بناء القطيعة،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٠، العدد ٣٥٠ (نيسان/أبريل ٢٠٠٨)، ص ١١.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠، والعروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١٦٥.



يعود اشتغال العروي بالفكر الخلدونيّ إلى ثلاثة أسباب: سبب خارجيّ كنّا قد أشرنا إليه، وهو ظاهرة استدعاء ابن خلدون في العصر الحديث، ومحاولة تصوير فكره صالحاً لكل زمان ومكان؛ وسببان داخليّان أوّلهما عامّ، وهو اعتبار الفكر الخلدونيّ أرقى ما وصله العقل العمليّ في التّراث العربيّ الإسلاميّ. يقول العروي: «أما القسم الثاني [من كتاب: مفهوم العقل] فإنه ينظر في علاقة المعقول باللامعقول [...] في حيزات معرفية خاصة، كالطبيعة والاقتصاد والحرب، اعتماداً على إنتاج مفكر واحد يعتبر ذروة الفكر الإسلامي في تخصصه»[١٢٥]. وثانيهما أكثر تخصيصاً وهو أنّ ابن خلدون لا يتحدّث عن العقل بإطلاق، أو عن العقل الذي يتّحد فيه العقل والعاقل والمعقول على النّحو الذي يحصل عند الأولياء بالصّناعة، ويتّصل به الأنبياء بالفطرة. بل إنّه يتحدّث عن العقل التّجريبيّ المتصرّف في المحسوسات. ذلك العقل الذي انفصل ابن خلدون بالحديث عنه، في رأي العروي، عن الفلاسفة والحكماء والمتصوّفة المسلمين. فما هو العقل التّجريبيّ عند ابن خلدون؟ وما هي خصائصه؟

(١) **تعريف العقل التّجريبيّ عند ابن خلدون:** يتتبّع العروي تعريف ابن خلدون للعقل. ولأمرٍ ما، سنراه، يشدّد على ما به يختلف هذا التّعريف عنده عنه عند غيره من الفلاسفة الحكماء والمتصوّفة. يقول العروي: إنّ العقل التّجريبيّ «آلة ذهنية تتصرف في المحسوسات لحساب النفس. [و] ما يجب التشديد عليه من الآن هو أن ابن خلدون يهتم أساساً في المقدمة بهذا العقل وبه وحده. ويطلب منا أن لا نفكر في العقل الآخر [يعني العقل الذي يتّحد فيه العقل والعاقل والمعقول والذي يحصل عند الأولياء عن طريق الصّناعة، ويتّصل به الأنبياء بالفطرة] ونحن بصدد الكلام على العقل البشري الآلي، المحدد والمحدود، وفي هذه النقطة بالذات يفترق ابن خلدون عن كل الفلاسفة والحكماء والمتصوفة»[١٢٦]. ويتميّز هذا العقل بأنّه كسبيّ متطوّر، ومتدرّج من مرتبة إلى أخرى. فهو «آلة أو قوة ذهنية يحل في الإنسان بعد أن لم يكن. يبدأ كقوة تمييزية ثم يتحول إلى عقل تجريبي وأخيراً إلى عقل نظري»[١٢٧]. فأمّا التّمييزيّ والنّظري فلا يركّز عليهما ابن خلدون، ولا يتوقّف عندهما طويلاً، إذ **الأوّل**، وهو أدناها، هو ما يميّز الإنسان عن الحيوان. أمّا **الثّاني** فقد تكفّل بشرحه أهل العلوم كما يقول ابن خلدون، ولم يبقَ حينئذ إلّا العقل التّجريبيّ الذي يطيل فيه ابن خلدون الكلام، ومنه تتأتّى أصالته وتميّزه كما قال العروي[١٢٨].

وتتأتّى أهمّيّة هذا العقل التّجريبيّ من أنّه، حسب التّحليل الخلدونيّ، مرتبط، «بالصنائع في نطاق المجتمع والعمران المدني. فكل صناعة مرتبطة بعلم خاص بها. وخصوصية العلم تأتي من خصوصية هذا العقل الذي هو أصل الصنائع [...] فالعقل الخلدوني هنا محدد بمعقول ليس هو

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٢. وانظر في هذه النقطة أيضاً: كمال عبد اللطيف، **الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩)، ص ١٢٩.

(١٢٦) العروي، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٨٦.



المطلق كما سبق واتضح في الأسطر السابقة مع عقل «الكلام». وهذا المعقول هو العمران.. هذا العمران الذي هو بمثابة طبيعة ثانية من إنجاز البشر»[١٢٩]، وثمرة للعقل التّجريبيّ في آن معاً.

وإذا كان ابن خلدون يحدّد مضامين العلوم والمعارف بثلاثة: علوم نقلية، وعلوم عقليّة، وعلوم لدنيّة، فإنّه قد حدّد مسالك تحصيل تلك العلوم أو ما يسمّيه بـ «المدارك» بثلاثة أيضاً. ويناسب كلّ واحد من هذه المدارك علماً من العلوم، ويوافق عالَماً من العوالم: فـ الوحي للعلم اللدنيّ ووسيلته الفطرة، وهو يوافق عالم العناصر. والكشف للعلوم النّظريّة ومسلكه الصّناعة والمجاهدة، ويوافق عالم التّكوين. والحسّ للعلوم النقلية والعقليّة، ومسلكه الملاحظة والتّجريب، ويوافق عالم الحوادث. وهذا الأخير هو أصل الأفعال والصّنائع التي هي مادّة العمران (المدنيّ تحديداً)، ومجال نظر ابن خلدون محدّد به وحده..[١٣٠].

فما هي خصائص هذا العقل؟

(٢) **خصائص العقل التّجريبيّ**: تميّز العقل التّجريبيّ الذي جعل عليه ابن خلدون مدار بحثه بعدد من الخصائص، وفي مقدّمتها أنّ هذا العقل عقل مجتمعيّ (لا فرديّ)، مجسّد في سلوك اجتماعيّ قارّ ومنظّم، ويتوقّف وجوده (وفهمه) على بلوغ طور ما من تطوّر المجتمع هو طور المدنيّة بما يختصّ به من توفّر للصّنائع وتطوّرها. ولأمر ما كانت النّقطة الجوهريّة عند العروي هي أن ابن خلدون يربط بين العقل والصنائع تأثيراً وتأثّراً، إذ لمّا كان لكلّ صناعة علم (أو عقل) خاصّ بها، (والعقل التّجريبيّ يلخّص كلّ تلك العلوم، أو ما يسمّيه بالملكات النّاشئة عن تعاطي تلك العلوم) ولمّا كانت تلك الملكات تتطوّر بمزيد التعرّف إلى الأسباب والعلل والوسائط، فإنّ ذلك يؤكّد الطّابع الاكتسابيّ التّدريجيّ لهذا العقل عبر الممارسة والتّجربة المتجدّدة، وينفي عنه صفة الوراثة والاكتشاف المفاجئ[١٣١]. وهو ما ينقلنا إلى الخاصّيّة الموالية للعقل التّجريبي المتمثّلة في أنّه عقل غايته العمل والإنجاز، فهو«مرتبط دائماً بهدف عملي. وهذا ما سيدفعه إلى نقد العقل التّجريدي»[١٣٢]. وقد اقتضت هذه الخاصّيّة تعلّق العقل التّجريبيّ عند ابن خلدون بأمرين: أوّلاً، العيّنات أي بما هو متعيّن ومحسوس؛ ثانياً، طلب الأسباب والعلل فلا يكون العقل عقلاً تجريبيّاً، عنده، إلا متى تعلّق بالعيّنات وطلب الوسائط المؤدّية إلى الشّيء وعلله وأسبابه إذ «بدون وسائط محسوسة لا يتمّ أي عمل»[١٣٣]. لذلك كان من الطبيعيّ أن ينحصر اهتمام ابن خلدون، باعتباره مؤرّخاً سياسيّاً، في العمران (ثمرة التّاريخ والسّياسة)، وأنْ يتحدّد العقل عنده بمعقول متعيّن هو العمران وليس المطلق مثلما هو الشّأن عند المتكلّمين والحكماء والإلهيّين. ولعلّ هذا هو ما سمح

---

(١٢٩) عبد الله صالح سفيان، ««مفهوم العقل: مقالة في المفارقات»: خاتمة الجهاز المفاهيمي أم فاصلة في مشروع العروي؟،» **مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات** (عمّان)، السنة ٤، العدد ١٥ (خريف ١٩٩٧)، ص ٢١.

(١٣٠) العروي، المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٨.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ١٩٧.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧.



بالقول بأنّ العقل التّجريبيّ عند ابن خلدون هو عقل بشريّ تاريخيّ نسبيّ... إلخ وبأنّه يضاهي في كثير من خصائصه العقل الحديث. وهو ما أغرى المعاصرين بمحاولة إحيائه.

لا شكّ في أنّ ابن خلدون قد كان واعياً بخصائص العقل التّجريبيّ الذي قصر اهتمامه عليه. وقد اتّضح ذلك مثلاً من خلال مفهوم الاتّصاف الذي علّق به معنى محدّداً خالف به العلماء المسلمين جميعاً، كما اتّضح أيضاً من خلال حرصه على محاصرة المنهج الكشفيّ والعلوم المتّصلة به: أمّا في ما يتّصل بمفهوم الاتّصاف فقد استعمله ابن خلدون، وجعل محلّه أحد أعضاء الجسم (اليد واللسان)، وهدفه هو الإنجاز (بما يعنيه من تتبّع قواعد طبيعيّة وتطبيقها في أعمال هادفة من أجل صنع شيء ما). وهو ما يقابل تقريباً معنى الممارسة والمعالجة في لغتنا المعاصرة. وبهذا التّدقيق رسم ابن خلدون مسافة بينه وبين العلماء المسلمين كالغزالي وباقي المتصوّفة الذين جعلوا النّفس محلّ الاتّصاف والهدفَ هو التّصرّف في الأكوان»[١٣٤]. أمّا محاصرة **منطق الكشف والعلوم المتّصلة به**، فبيّن أنّه لمّا كان كلّ شيء في المجتمع المدنيّ من سياسة وصنائع وعلوم يستوجب الخضوع إلى قواعد والتمرّس بها، وهذا هو معنى العقل الاكتسابيّ الصّناعيّ، فإنّه لا مكان لمعرفة تقع في لمحة بالاتّصال والاطّلاع والكشف في المجتمع المدنيّ. فإن حصل فإنّه يجعله فرديّاً غير قابل للإفراغ في لغة مفهومة، ولا للتّوريث، كما أنّ صاحب الكشف لا يتمّ له ذلك «إلّا إذا فارق الإنسانيّة، وبالتالي لم يعد ضمن المشاركين في المدينة»[١٣٥]. ويضيف ابن خلدون أنّ ما يقوله عن الكشف ويسحبه على الخوارق والمعجزات، هو من النّدرة بحيث يتحوّل إلى مجرد احتمال. وينبّه العروي إلى أنّ الهمّ المعرفي عند ابن خلدون (محاصرة الكشف، جعل المعجزات نادرة، الإلحاح على ما هو بشريّ وقائعيّ) غير منفصل عن الهمّ السّياسي، إذ يريد قطع الطّريق على من يثور على الدولة معاكساً دورة العمران، مدّعياً الكشف وعلم الغيب. وهو أمر كان شائعاً في زمنه[١٣٦].

لم يقتصر اختلاف ابن خلدون عن العلماء المسلمين في ما تقدّم فحسب، بل تعدّاه أيضاً إلى مسألة توظيف المنطق، فقد رفض توظيفه في الإلهيّات على طريقة الفلاسفة والمتكلّمين. ودعا إلى استعماله في الطّبيعة والعمران أي في مسائل الكائنات والواقعات.

فكيف وصل ابن خلدون بين المنطق وعلم العمران قاطعاً صلته بعلم المطلق؟

ميّز ابن خلدون بين مرحلتين في تطوّر صناعة المنطق: مرحلة أولى كان فيها المنطق مجرّد آلة مهذِّبة للفكر. ومرحلة ثانية أصبح فيها المنطق هدفاً في ذاته، ودعا ابن خلدون إلى العودة إلى المرحلة الأولى. لأنّ المنطق، في رأيه، إذا نُظِر إليه بوصفه آلة فقط هذّب الفكر وهيّأه كي يمتلك العقل التّجريبيّ الذي هو أصل الصّنائع[١٣٧].

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢١٩.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٢١٦.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.



ويدقّق ابن خلدون طريقة تمفصل المنطق والعلم التّجريبيّ بقوله: إنّ عالم الحوادث الفعليّة يتوسّط الطّبيعة المادّيّة الصّرف والتّصوّرات الذّهنيّة، أي أنّ العقل التّجريبيّ يقع بين الحسّ والنّظر، لذلك فإنّ المنطق النّافع والصّحيح هو المرتبط بالعقل التّجريبيّ: عنه ينتج، وفي مجاله ينمو ويتأسّس[١٣٨]. وهكذا نخلص إلى أنّ مفهوم التّراث عند العروي قد كان ذا ثلاثة وجوه: تراث جامد مثّله المعمّم وعقل نظريّ تاريخيّ بشكل ما جسّده خطاب محمّد عبده الإصلاحيّ، وعقل عمليّ مثّله ابن خلدون. أمّا ما ينبغي تأكيده في هذه الخلاصة فهو أنّ العروي، محكوماً بمنهجه التّاريخانيّ المقصي أصلاً للتّراث، قد اكتفى بمجادلة النّزعات التّراثيّة التي احتلّت حيّزاً في الإيديولوجيا العربيّة، فكانت مراجعته للتّراث محكومة في مداها برؤيته تلك. وكان ما استعاده من التّراث منشدّاً إلى دعاوى المعاصرين، أي إلى ما حاولوا هم بعثه من التّراث في صورة إيديولوجيا. ولئن لم يعرض العروي إلى إشكاليّة تصنيف القرآن ضمن التّراث بصورة مباشرة، إلّا أنّه يُستشفّ من منهجه التّاريخي، ومن وسمه العقل بعقل المطلق وعقل النّصّ، فضلاً عن خلفيّته الفلسفيّة الماركسيّة، أنّه يعتبر القرآن والوحي عموماً من التّراث الذي ينبغي أن يقطع معه.

أيّاً ما كان الأمر، فإنّ تعريف ثالوث الحداثة المغاربيّة للتّراث، قد أشرف بنا على جملة من الأسئلة الجديدة، إذ لم تكن خطوة التّعريف سوى تحديد للمجال الذي سيكون عليه مدار اشتغالهم بإشكاليّات موصولة بمناهج إعادة قراءة التّراث، وباستراتيجيّات معالجته ضمن الرّؤية التحديثيّة الشّاملة التي رمى إليها كلّ منهم في سياق مشروعه الفكريّ، وذلك من أجل تحديد نوع العلاقة بالتّراث. وهو أمر لا يتأتّى لهم إلّا بتحديد طبيعة أزمة التّراث، والكشف عن جذورها، وتعيين مداها، أي بحصر العوائق المعرفيّة والتّاريخيّة والمنهجيّة التي جعلت من التّراث مُستحقاً للقطع معه أيّاً كان مدى تلك القطيعة. وعلى هذا مدار المبحث الثاني من هذا الفصل.

ثانياً: عوائق التراث عند ثالوث الحداثة المغاربي: الطبيعة والجذور

١ ـ أزمة التّراث وعوائقه عند الجابري: الطّبيعة والجذور

يبدو الجابري في تصوّره أزمة التّراث وعوائقه أقرب إلى التّصوّر الباشلاريّ، إذ انطلق من وجود عوائق معرفيّة تمنع التّراث من الاندراج في أفق الحداثة. وعدّد تلك العوائق تماماً كما فعل باشلار في كشفه عوائق تقدّم العلم. ويعود هذا التّشابه إلى اشتراكهما في المنهج الذي عالج به كلّ منهما مادّة اشتغاله. وهو المنهج الإيبيستيمولوجيّ كما سنرى. أمّا طبيعة تلك العوائق (وأزمة التّراث عموماً) فهي، عند الجابري، ذات بعد ثقافيّ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يُلاحظ أنّ توصيف الجابري للأزمة يُشاكل التّوصيف الفوكويّ لتاريخ الفكر الغربيّ من وجوه كثيرة: فإذا كان فوكو قد قسّم تاريخ الفكر الغربيّ إلى ثلاث مراحل إيبيستيمية متعاقبة، تنتظم كلّ منها حول مبادئ واحدة

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.



للتفكير والتعقّل في شتّى الحقول المعرفيّة، فإنّ الجابري أيضاً قد ميّز في التّراث بين ثلاثة عقول أو نظم معرفيّة، ظهرت تباعاً، وشهدت، في سياق تساكنها، ضروباً من التّداخل، وأشكالاً من الصّراع في مراحل مختلفة من التاريخ العربيّ الإسلاميّ، فكُتب لبعضها النّصر والانتشار، وعلى بعضها الآخر الهزيمة والاندثار. وأفضى كلّ ذلك، في نهاية المطاف، إلى تأسيس الأزمة وتدشين عصر الانحطاط.

لم يكتف الجابري بالقول بالطّابع الثّقافي للأزمة فحسب، بل حدّد العوائق التي أسّستها، وجعلها متركّزة في العقل ذاته، أي في آليات اشتغال العقل التراثي. ولئن كان توجّه بالجدال إلى المعاصرين (الحاضر) في سعيه إلى إثبات الطّابع الثّقافي للأزمة، فقد كان توجّهه إلى التّراث (الماضي) أيضاً حين سعى إلى تتبّع مسار تشكّل الأزمة من أجل تحديد العوائق المعرفيّة الموصولة بأنظمة المعرفة، كما سنرى ذلك تفصيلاً، مقسّماً مراحل الأزمة إلى لحظتين: أ ـ لحظة أزمة الأسس: ويعني بها جملة العوائق الإيبيستيمولوجيّة التي تأسّست عليها أزمة التّراث. ومنها: أثر المرجعيّة النصّيّة في تشكيل العقل العربيّ التّراثيّ، ومنزلة كلّ من العلم التّجريبيّ والسّياسة في التّراث، وتتبّع مسار تشكّل الأنظمة المعرفيّة، ورصد العلاقات بينها. ب ـ **لحظة تأسيس الأزمة**: وتعني، عند الجابري، لحظة إدماج العقل العرفانيّ في العقل البيانيّ التي دشّنها أبو حامد الغزالي (ت. ١١١١م)، وهزيمة العقل البرهانيّ في مواجهة العقلين: البيانيّ والعرفانيّ. فكيف استدلّ الجابري على الطّابع الثّقافي للأزمة وعوائق التّراث؟ وما هي عوائق التّراث التي مهّدت لأزمته؟ وكيف تشكّلت تلك الأزمة انطلاقاً من أزمة الأسس وصولاً إلى تأسيس الأزمة؟

أ ـ طبيعة أزمة التّراث وعوائقه الإيبيستيمولوجيّة

عُني الجابري بتوصيف طبيعة الأزمة في الحاضر، فتساءل إن كانت هذه الأزمة انعكاساً أيديولوجيّاً لصراع طبقيّ جرى في مستوى الواقع الاجتماعيّ، أم أنّها أزمة اتّصلت بالثقافة؟ وانطلق في إجابته من إشكاليّة حديثة هي إشكاليّة الأصالة والمعاصرة التي ينزّلها منزلة التّراث والحداثة موضّحاً أنّها: «لا تعكس بالضّرورة وضعا طبقيّاً ولا تعبّر بالضّرورة عن مصالح طبقيّة»[١٣٩]. وبهذا فإنّ الجابري يرفض منذ البداية القراءة الماركسيّة للأزمة، وينأى بمقاربته عن المادّية التاريخية[١٤٠] التي يتبنّاها عدد من المفكّرين العرب، ومنهم على سبيل التّمثيل المفكّر السّوري طيّب تيزيني الذي يقول: «إن المعركة على التراث العربي معركة طبقية شاملة تبرز في الحقول النظرية والسياسية والأخلاقية والفنية والأدبية»[١٤١]. ولا يخفّف من صرامة رفض الجابري القراءة الماركسية قولُه:

---

(١٣٩) محمد عابد الجابري. «إشكاليّة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر: صراع طبقيّ أم مشكل ثقافيّ،» ورقة قدمت إلى: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٢٩.

(١٤٠) المصدر نفسه.

(١٤١) تيزيني. من التراث إلى الثورة، ص ١٧.



«إنّني لا أقف موقفاً أيديولوجيّاً معادياً لنظريّة الصراع الطّبقي، بل على العكس أعتبره أحد العوامل الرّئيسيّة المحرّكة للتّاريخ، بل العامل الرّئيسيّ الأساسيّ ضمن وضعيّات اجتماعيّة معيّنة، كما أنّني لا أشكّ أبداً في كون المواقف الفكريّة المختلفة كثيراً ما تكون عبارة عن «صراع طبقيّ على الصّعيد النّظريّ»[١٤٢].

ولمّا كان مبرّر تبنّي المادّيّة التاريخيّة في تحليل الواقع هو القول بتبعيّة البنية الفوقيّة، للبنية التّحتيّة، أي لوسائل الإنتاج وقواه، فإنّ الجابري يؤمن باستقلال الفكر عن الواقع بدرجات متفاوتة، إذ إن: «الفكر، في مستويات معيّنة، إذ يعكس الواقع، حتّى في أدنى درجات استقلاله النّسبي، لا يعكس كما تفعل المرآة التي يرى فيها الشخص وجهه بكل قسماته وتجاعيده، بل غالباً ما تكون الصّورة المنعكسة متموّجة متداخلة الأجزاء كالصّورة التي تعكسها المرآة المهشّمة [...] [و] هناك مستويات من الفكر تفصلها عن الواقع مسافات كبيرة [...] وإشكاليّة الأصالة والمعاصرة ـ في ما أعتقد ـ من هذا النّوع، فهي إشكاليّة نظريّة يميل استقلالها النّسبيّ عن الواقع نحو المئة بالمئة»[١٤٣]. بل إنّ الجابري لا يميل إلى استقلال الفكر عن الواقع فحسب، بل يقدّمه، نعني الفكر، على العمل أيضاً. ويقول في هذا الصدد: «يمكن القول إجمالاً أن (كذا!) هناك بالفعل أولويّة نسبية للفكر على العمل في كل مشروع للنهضة أو برنامج للثورة»[١٤٤]. ولمحاورة الفكر الماركسيّ ونسف الأساس الفلسفيّ الذي تقوم عليه المادّيّة التّاريخيّة في تحليل الواقع يستدعي الجابري مثالين على استقلال الفكر عن الواقع. ويجعل سبب الاستقلال الأوّل هو التّجريد، والسّبب الثاني هو التّاريخ. يقول الجابري: «القضايا النّظريّة المجرّدة، كالقضايا المنطقيّة والفلسفيّة والرّياضيّة تفصلها عن «الواقع» مسافات على سلّم التّجريد يصعب معها إن لم يكن يستحيل، ربطها بأيّ واقع اجتماعيّ أو فيزيائيّ معيّن. كما أنّ الإيديولوجيا الدّينيّة، وبصورة عامّة المضمون الإيديولوجيّ للتّراث، يبقى هو هو على مدى مسافات زمنيّة طويلة وحقب تاريخيّة مختلفة، فيعتنقه النّاس بعد أن يكون الأساس الطّبقيّ الاجتماعيّ الذي أنتجه أو ساهم في إنتاجه قد تغيّر تماماً»[١٤٥].

ويسوق الجابري مثلين على دور التّاريخ في تحقيق استقلال الفكر عن الواقع، أوّلهما: أنّ من يعتنق اليوم آراء إحدى الفرق الكلاميّة الإسلاميّة التي ظهرت إثر الصّراع بين عليّ ومعاوية إنّما يعتنق إيديولوجيا بقيت حيّة رغم زوال أسسها الاجتماعيّة الطّبقيّة، ولكنّها لا تعبّر، في الحاضر، عن أيّة مصالح طبقيّة تذكر. أمّا المثال الثّاني فمُستمدّ من الفلسفة، ويتمثّل بأحد المفاهيم الأساسيّة في عُدّة الجابري المنهجيّة التي باشر بها قراءته التّراث العربيّ الإسلاميّ. وهو مفهوم الإشكاليّة النظريّة. فهي، في نظره، مستقلّة إلى حدّ بعيد عن الواقع الاجتماعيّ، لأنّها قد تقوم على مدى زمنيّ واسع

---

(١٤٢) الجابري، المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١، ومحمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٨.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٦ و٨.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.



يدعوه الجابري بالمجال التّاريخيّ. ومن الإشكاليّات الموسومة بالامتداد الزّمني الطّويل من جهة، والدّالّة على صعوبة ربطها بالواقع أو التّعبير عن مصلحة طبقيّة ما، من جهة أخرى، هي «إشكاليّة التّوفيق بين العقل والنّقل التي فكّر داخلها المفكّرون العرب في القرون الوسطى [و] مازالت مفتوحة إلى اليوم»[١٤٦].

من المهمّ أن نشير إلى أنّ رفض الجابري التّوصيف الماركسيّ للأزمة لم يسلم من التردّد، إذ تفصح الشّواهد السّابقة عن إقرار بدور ما للأسس الاجتماعيّة والطّبقيّة في إنتاج الأفكار أو المساهمة في إنتاجها، مُقصراً هذا الدّور على البداية فحسب، مؤكّداً أن استمرار الأفكار والإيديولوجيات في التّاريخ ينطلق بعد ذلك متخفّفاً من شروط الواقع الاجتماعي أو الطّبقي.

بناء على هذا الموقف صنّف كثيرٌ من الباحثين الجابري ضمن التّيار المثاليّ. يقول السّيّد يسين: «حين يقرّر الجابري أنّ المضمون الأيديولوجيّ للتراث يعتنقه النّاس بعد غياب أصوله الطّبقيّة، فهو لم يتوقّف ليسأل نفسه: أيّ ناس؟ وهؤلاء النّاس ألا يمكن تصنيفهم طبقيّاً [...] إنّنا نرى أنّ تأكيد الجابري أنّ إشكاليّة الأصالة والمعاصرة هي إشكاليّة ثقافيّة محض [...] إنّما هو وضع مثاليّ بحت، بالمعنى الفلسفيّ للكلمة»[١٤٧]. غير أنّ الجابري لا يذهب إلى نهاية الشوط في القول باستقلال الفكر عن الواقع، بل يؤكّد أنّ الثّقافة، أيّة ثقافة، هي في جوهرها عمليّة سياسيّة وأنّ «الثّقافة العربيّة بالذّات لم تكن في يوم من الأيّام مستقلّة ولا متعالية عن الصّراعات السّياسيّة والاجتماعيّة [...] من هنا تلك العلاقة العضويّة بين الصّراع الأيديولوجيّ والصّدام الإيبيستيمولوجيّ في الثّقافة العربيّة»[١٤٨]. وهكذا فإنّ الجابري يختزل الواقع الذي تتأثّر به الثّقافة في العامل الإيديولوجيّ. وهو معطى فكريّ في نهاية المطاف، حتّى وإن كان يعبّر عن صراعات اجتماعيّة قد يكون أساسها الواقعي اختلافاً في المصالح الطّبقيّة.

فإذا كان لأزمة التّراث في الحاضر وجه ثقافيّ، فإنّه يحقّ لنا أن نتساءل عن طبيعتها في الماضي: ما هي خصائصها؟ وبأيّ منهج تمّ توصيفها؟

لم يكن دفاع الجابري عن الطّابع الثّقافي لأزمة التّراث كما تجلّت في العصر الحديث سوى خطوة أولى، تلتها خطوة ثانية انتقل فيها من الحاضر إلى الماضي ومن التّعميم إلى التّخصيص. فقد حدّد مركز تلك الأزمة في العقل. وهو تحديد يعود إلى اختياره المنهجي. ونعني به المنهج الإيبيستيمولوجي الذي ميّز بموجبه بين الفكر والأداة المنتجة لذلك الفكر. ولئن اعترف باعتباطيّة هذا التّمييز وعيوبه، فقد ألحّ على أهمّيته، لأنّه يفصل بين الجانب الإيديولوجيّ الذي يمثّله الفكر

---

(١٤٦) محمد عابد الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ط ١، مزيدة ومنقّحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٣٣. انظر أيضاً: الجابري، «إشكاليّة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر: صراع طبقيّ أم مشكل ثقافيّ،» ص ٣٠.

(١٤٧) انظر تعقيب السيد يسين على مداخلة محمد عابد الجابري، في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٦٢ ـ ٦٤.

(١٤٨) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦ ـ ٧ .



والجانب الإيبيستيمولوجيّ الذي تمثّله الأداة. يقول الجابري: «على الرغم من اقتناعنا بأن الفكر وحدة لا تتجزأ، إذ ليس هناك قوة مدركة معزولة عن مدركاتها، فإن التمييز بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى ضروريّ لنا»[١٤٩]. أمّا وجه هذه الضّرورة فيلخّصه الجابري في «أن هذا التحديد ـ مع كل عيوبه ـ يخطو بنا خطوة هامة إلى الأمام، خطوة تنقلنا من **مجال التحليل الإيديولوجي إلى مجال البحث الإيبيستيمولوجي**»[١٥٠].

إنّ الجابري، بهذا التّحديد، لا يعيد تعريف التّراث بل يحدّد زاويةَ النّظر إليه ومنهجَ تحليل أزمته، وإعادة قراءته له. وقد ألحّ على ذلك في أغلب مؤلّفاته. ومنها قوله: «لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي ـ الآراء والنظريات والمذاهب وبعبارة عامة الإيديولوجيا ـ من مجال اهتمامنا وحصرنا محاولتنا هذه في المجال الإيبيستيمولوجي وحده، فقلنا إن ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري، وليس بوصفه الإنتاج نفسه»[١٥١]. ويعود هذا التّمييز داخل التراث بين الفكر بوصفه إنتاجاً، والفكر بوصفه أداة هذا الإنتاج إلى استفادة الجابري من التّمييز ذاته الذي أقامه الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند (ت.١٩٦٣) بين عقليْن: عقل مكوِّن يقابل الفكر، وعقل مكوَّن يقابل أداة الفكر، وهو ما أشار إليه الجابري نفسه[١٥٢].

يقول الجابري: «ما سنهتمّ به في هذا الكتاب [يعني كتابه: **تكوين العقل العربي**] ليس الأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار»[١٥٣]. وتبلغ أهمّية دراسة العقل العربيّ ونقده عند الجابري حدّ اعتباره التّهاون في القيام بهذه المهمّة مسؤولاً عن فشل النّهضة العربيّة في العصر الحديث، ذلك أنّ «نقد العقل جزء أساسيّ وأوّليّ من كلّ مشروع للنّهضة. ولكنّ نهضتنا العربيّة الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعلّ ذلك من أهمّ عوامل تعثّرها إلى الآن. وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوّراته ورؤاه؟»[١٥٤]. هكذا، إذاً، اعتبر الجابري تحليل العقل شرطاً، لا لتحديد عوائق التّراث فحسب، بل لجعل النّهضة ممكنة أيضاً. وإذا كانت النّهضة العربيّة برهاناً سلبيّاً على اطّراد هذا القانون، فقد التمس له سنداً من المنجز النّهضويّ الأوروبيّ، ووجده في سلسلة المراجعات التي تمّت لأسس اشتغال العقل في بداية النّهضة الأوروبية وبكيفيّة خاصّة «منذ أن دعا بيكون إلى التّحرّر من جميع الأوهام (أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السّوق، وأوهام المسرح) واعتماد التّجربة منطلقاً ومعياراً. ومنذ أن

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢.
(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤.
(١٥١) المصدر نفسه، ص ١٤.
(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥.
(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١١. انظر كذلك: المصدر نفسه ص ١٤. وقارن ذلك بقول كانط: «لا أقصد البتّة بهذا [يقصد النّقد] نقد كتب أو مذاهب، ولكنْ نقدَ قدرات العقل بصورة عامّة». Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. de l'allemand par Jules Barni et Pierre Archambault (Paris: Flammarion, 1987), p. 31.
ولنا إلى ذلك عودة في باب التّقويم والمقارنة.
(١٥٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٥.



تبنى ديكارت الشّك منهجاً وأعلن عن ضرورة «مسح الطّاولة» والتّحرّر من جميع السّلطات المعرفيّة والاعتماد على سلطة العقل وحده، سلطة البداهة والوضوح»[١٥٥].

نخلص من كلّ ما سبق إلى أنّ طبيعة الأزمة عند الجابريّ هي طبيعة ثقافيّة برّرها القول باستقلال الفكر عن الواقع استقلالاً نسبيّاً مرّة ومطلقاً مرّة أخرى. ومردّه، في الحالين، إلى درجة التّجريد الفكريّ حيناً، وإلى اتّساع المجال التّاريخيّ لإشكاليّة ما، أو تدخّل عوامل خارجيّة حيناً آخر. وانتهي الجابريّ إلى أنّ ما يستحقّ المعالجة في صلب التّراث باعتباره موطن الأزمة ليس منتوجَه بل أداةَ إنتاجه.

فكيف تشكّلت أزمة التّراث وعوائقه؟ وكيف أفضت إلى انحطاط الحضارة العربيّة الإسلاميّة؟

ب ـ في جذور الأزمة والعوائق

(١) عوائق التّراث وأزمة الأسس: عاد الجابري إلى ما قبل التّحقيب المشهور للانحطاط والتوقّف عن العطاء الحضاريّ (ق ١٥م) للبحث في أسس الأزمة وعوائق التّراث، وقد أسلمه البحث إلى تقسيم هذه الأزمة إلى مرحلتين متلاحقتين زمنيّاً، مترابطتين سببيّاً وهما: عوائق التّراث وأزمة الأسس، ومرحلة تأسيس الأزمة. وقد أفضتا معاً إلى عصر الانحطاط.

كانت اللحظة التي عاد إليها الجابري هي لحظة عصر التّدوين[١٥٦]. وهي لحظة ذات وجهين متناقضين كما يقول: فهي، من جهة، لحظة تدوين العلوم وتأسيس الأسس وبداية تشكّل العقل العربي؛ وهي، من جهة أخرى، حاملة بذور أزمة كامنة ستظهر جليّة في عصر الغزالي أي في ق٥هـ. وقد شرح الجابري هذا الطّابع المزدوج لعصر التّدوين بقوله: «لم يكن من الممكن «التأريخ» في آن واحد لمظهرين متناقضين ينفي أحدهما الآخر، مظهر «الانطلاقة» ومظهر «الأزمة» في العقل العربي [...] إنّ ما ندعوه هنا بـ «مظهر الأزمة في العقل العربي لم يكن من الممكن **«ظهوره»** وبالتالي إظهاره، على أنه كذلك بالفعل، انطلاقاً من عصر التّدوين ذاته على الرغم من أنّه يرجع فعلاً إلى هذا العصر نفسه»[١٥٧]. هكذا يبدو في الطّرح الجابريّ أنّ أسس الأزمة وعوائق التّراث قد تفاعلت على مدى زمنيّ يمتدّ من منتصف ق٢هـ إلى منتصف ق٥هـ قبل أن تتحوّل إلى أزمة حقيقيّة. وقد أجملها الجابري في ثلاثة عوامل هي: التّعامل مع النّصّ، وارتباط الثّقافة بالسّياسة بدل العلم، وتحوّلات العلاقة بين النّظم المعرفيّة الثّلاثة.

---

(١٥٥) الجابري: «إشكاليّة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر: صراع طبقيّ أم مشكل ثقافيّ،» ص ٤٨، و**التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ص ٢٤٧.

(١٥٦) يمتدّ عصر التّدوين ما بين منتصف القرن الثّاني ومنتصف القرن الثّالث للهجرة. انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، الفصل الثالث، القسم الأول، ص ٥٦ ـ ٧٢.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.



(أ) التّعامل مع النّصّ: يعتبر الجابري أنّ أولى ركائز أزمة العقل العربيّ، ويقصد تحديداً العقل البيانيّ، تتمثّل بموضوعه وهو النّص. ويرى فيه ـ أي في النّصّ ـ موضوعاً محدوداً بطبيعته، على خلاف الطبيعة حين يتّخذها العقل موضوعاً. فلا يقف نشاطه الاستكشافيّ لقوانينها عند حدّ. يقول الجابري: «لقد كان العقل الذي تعامل معه العقل البياني العربيّ وما يزال، الموضوع الذي من خلال التّعامل معه نشأ وتكوّن هو النّصوص [...] والتّعامل مع النصوص غير التّعامل مع الطّبيعة وظواهرها»[١٥٨]. والفرق بين الأمرين، كما يقول الجابري، هو أنّ ما يمكن استخراجه من الطّبيعة لا حدّ له، إذ لا يمكن الوقوف على آخر قانون من قوانين الطّبيعة، أضف إلى ذلك أنّ تطوّر معرفة العقل البشريّ بالطّبيعة تتقدّم باطّراد. وهو ما يمكّنه من خلق أزمنة ثقافيّة جديدة كلّما استطاع أن يقطع مع تصوّرات ومفاهيم ونظريّات وقوانين سابقة متّصلة بالطّبيعة. وعلى العكس من ذلك «فإنّ ما يمكن استخراجه واستنباطه من قواعد تحكم النّصّ اللغوي أو من تشريعات تُستقى من النّصّ الدّينيّ محدود تماماً، وبالتّالي فلا بدّ أن يأتي يوم يَسْتَنْفِد فيه البحثُ كلّ إمكانيّة للتّقدّم ولا يعود ثمّة من تقدّم سوى المراجعة وإعادة التّنظيم»[١٥٩]. ويقارن الجابري بين التّجربة العربيّة من جهة والتّجربتين اليونانيّة القديمة والأوروبيّة الحديثة من جهة أخرى، فينتهي إلى أنّ التقدّم في الفلسفة اليونانيّة يعود إلى ارتباطها بالعلم ارتباط معلول بعلّة. ويعود توقّفه ـ أي العقل اليونانيّ ـ إلى أنّه كان يحتقر التّجربة؛ ولذلك استحقّت الحضارة العربيّة أن توصف بأنها حضارة فقه بالمعنى نفسه الذي توصف به الحضارة اليونانيّة بأنّها حضارة فلسفة، والحضارة الأوروبيّة بأنّها حضارة علم وتقنية[١٦٠].

وممّا يلحقه الجابري بأسس الأزمة في عصر التّدوين ظاهرة فريدة في الثّقافة العربيّة القديمة تمثّلت بأنّ التّقنين والتّشريع للمشرّع قد سبقا الإبداع، سواء في مجال اللغة أو في ميدان التّشريع (الفقه). فكان لا بدّ لهذا التّقنين أن يحدّ من الطّابع الاستكشافي للعقل، وأن يصبح هذا البناء الذي شيّده العقل نفسه سجناً له في المراحل التّالية، فلم يكن من الرّكود مناص ولا من التّقليد مفرّ[١٦١]. وقد استند الجابري في هذه الملاحظة إلى المستشرق الإنكليزي هملتون جيب في ما ذهب إليه من أنّه، في حين جاءت دراسة اللغة في آداب الشعوب الأخرى متأخّرة نسبيّاً بحيث لم يكن للطّرق الفنّية في قواعد النّحو والتّحاليل اللغويّة نفوذ كبير على أنواع أدبهم وصفاته، فإنّ الأمر في الأدب العربيّ كان على العكس من ذلك[١٦٢]. ولئن تعلّقت ملاحظة جيب باللغة فإنّ الجابري قد وسّعها فشملت الفقه والكلام والتّفسير والحديث والبلاغة، أي تلك العلوم التي نشأت حول النّصّ القرآنيّ

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٩.
(١٦١) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.
(١٦٢) هملتون جيب، دراسات في حضارة الإسلام، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ٢٩٩، أورده: الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٣٤٢.



واللغة العربيّة في الفترة التّاريخيّة الممتدّة من بداية العصر الرّاشدي إلى العصر الأمويّ، وانتظمها ما اصطلح عليه بالعقل البيانيّ.

أمّا السّؤال عن جذور الأزمة من خلال علوم البرهان، فيتركّز فيه البحث حول منزلة العلم والسّياسة من الثقافة العربيّة التّراثيّة، كما سنرى في الفقرة التّالية.

(ب) العلم والسّياسة في الثّقافة العربيّة: افترض الجابري، استناداً إلى تجربة حضاريّة سابقة على الحضارة العربيّة وهي الحضارة اليونانيّة، وإلى تجربة أخرى لاحقة لها وهي الحضارة الأوروبيّة، أنّ مناط التقدّم هو العلم. وحاول أن يتبيّن وجه الأزمة في الثّقافة العربيّة من هذه الجهة عبر مسلكين: أ ـ تحديد مفهوم العلم الذي وقعت في ضوئه الممارسة العلميّة العربيّة. ب ـ رصد منزلة العلم، وتبيّن حدود الدّور الذي أدّاه في توجيه الثّقافة العربيّة. وفي هذا النّطاق ميّز الجابري بين ممارستين علميّتين: ١ ـ ممارسة نظريّة تقع بكاملها داخل المنظومة الأرسطيّة وتتحرّك بتوجيه منها، وهي موصولة بالمسلك الأوّل. ٢ ـ وممارسة علميّة ونظريّة تتحرّك بهذه الدّرجة أو تلك من الحرّية خارجها، وغايتها بيان المسلك الثّاني(١٦٣).

تجسّدت أزمة الممارسة العلميّة الأولى، كما اتّضحت في الرّياضيات والطّبيعيات عند الكنديّ والفارابيّ وابن سينا وابن باجة وابن طفيّل وابن رشد، في أنّ المنظومة الأرسطيّة التي أطّرتها كانت قد اكتملت مع صاحبها، وانغلقت متحوّلة إلى نظريّة عامّة في الكون والإنسان والله، أي إلى منظومة ميتافيزيقيّة. ولم يكن من الممكن تجاوزها إلّا بالعمل بها، وتحريك تناقضاتها الدّاخليّة كما حدث في أوروبّا زمن النّهضة، وكلاهما مشروط بالاعتراف بها أوّلاً اعترافاً تستدعيه الحاجة إليها، تماماً كما حصل في أوروبا المسيحيّة. وهو ما لم يتوفّر في الثّقافة العربيّة لأنّ السّلطة المرجعيّة الدّينيّة الإسلاميّة كانت مستغنية عن العلم الأرسطيّ بعقلها البيانيّ الخاصّ. بل إنّ نقل علوم هذه المنظومة، كما يرى الجابري، لم تكن لذاتها ولا من أجل إعادة بناء الفكر الدّينيّ الإسلاميّ، بل من أجل توظيفها جزئيّاً أو كلّيّاً لمحاربة العرفان ومساجلته. أضف إلى ذلك أنّ استدعاء المنظومة الأرسطيّة لم يكن كاملاً ولا خالصاً متحرّراً من شوائب العقل المستقيل واستشرافاته الهرمسيّة إلّا مع ابن رشد، أي بعد المصالحة بين البيان والعرفان وانتفاء الحاجة إلى البرهان(١٦٤). أمّا **النّوع الثّاني من الممارسة العلميّة التّجريبيّة** التي كانت تتمّ خارج المنظومة الأرسطيّة، فيتمثّل بعلم الجبر ابتداءً من الخوارزمي إلى السموأل المغربي الذي تصوّر ومارس منهج التّحليل والتّركيب في الرّياضيات، وفي علم البصريّات على يدي ابن الهيثم ومنهجه الاستقرائيّ العلميّ المؤسّس على التّجريب، وفي إنجازات علميّة كثيرة في ميدان الفلك حقّقها البيرونيّ والبطروجيّ وغيرهم(١٦٥).

---

(١٦٣) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٣٤٣.

(١٦٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.



فهل كان لهذه الممارسة العلميّة إسهام ما في تكوين العقل العربيّ وتشكيله؟ وفيمَ تمثّلت أزمتها؟ بقي هذا العلم التّجريبيّ الذي جرى خارج المنظومة الأرسطيّة، في ما يرى الجابري، خارج مسرح الصّراع في الثّقافة العربيّة الذي شغله نظامان معرفيّان يعبّر كلّ منهما عن إيديولوجيّة معيّنة. وهما: النّظام البيانيّ حاضن الإيديولوجيا السنّية من جهة، والنّظام العرفانيّ حامل الإيديولوجيا الشّيعيّة (الإسماعيليّة خاصّة) من جهة أخرى. ولم يكن الصّراع بين «الميتوس» و«اللوغوس» أي بين الأسطورة من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى كما هو الشّأن في الثقافة اليونانيّة، ولا بين العلم والكنيسة كما كان عليه الأمر في التّجربة الأوروبية الحديثة.

وممّا له دلالة خاصّة، في هذا السّياق، أنّ الحضارة العربيّة قد خلت من ملاحقة العلماء ومحاكمتهم كما حدث في الحضارتين اليونانيّة والأوروبّية الحديثة. وهكذا فإنّ أزمة هذا العلم قد تلخّصت في منزلته الهامشيّة في الصّراع الذي شهدته الثّقافة العربيّة بصورة أفضت إلى تحييد دوره في تكوين العقل العربيّ، فكان الصّراع صراعاً إيديولوجيّاً سياسيّاً مباشراً[١٦٦]، على نحو يجوز معه القول إنّه في تجربة الثّقافة العربيّة يجب أن نضع السّياسة مكان العلم الذي كان له الدّور الأساسيّ في التّجربتين اليونانيّة والأوروبية الحديثة إذ «إنّ الدّور الذي قام به العلم عند اليونان وفي أوروبا الحديثة في مساءلة الفكر الفلسفيّ (والدّينيّ) ومخاصمته وفكّ بناءاته وإعادة تركيبها ... إلخ قد قامت به السّياسة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة [...] فاللحظات الحاسمة في تطوّر الفكر العربيّ الإسلامي لم يكن يحدّدها العلم، وإنّما كانت تحدّدها السّياسة»[١٦٧].

فكيف كانت السّياسة مولّدة للأزمة في الثّقافة العربيّة؟

تحملنا الإجابة عن هذا السؤال إلى ضرورة النّظر من منظور تاريخيّ لمفهوم السّياسة على النّحو الذي مورست به في المجال العربيّ الإسلاميّ، وإلى دورها في الثّقافة العربيّة من زاوية بنيويّة. فالملاحظ أنّ «العلاقة بين الفكر والسياسة لم تكن تتحدّد بسياسة الحاضر وحده، كما هو الشّأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدّد أيضاً بسياسة الماضي»[١٦٨]. وهذا الارتباط بالماضي يتمّ من جهتين سواء بالنّسبة إلى الدّولة أو المعارضة، وذلك على النّحو الآتي:

١ ـ ظلّ الآخر بالنّسبة إلى الدّولة السّنّية هو نفسه، وهو الآخر الشّيعيّ خاصّة، والعكس بالعكس، فظلّت سياسة الطّرفين محكومة بالعلاقة مع هذا الآخر.

٢ ـ لم تكن سياسة الماضي مجرّد أحداث تاريخيّة، بل مثّلت سوابق وأصولاً للدّولة والمعارضة على حدّ سواء. وهو ما يفسّر سعي الطّرفين إلى احتواء هذا الماضي وتوظيفه في الصّراع على الحاضر والمستقبل.

---

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.
(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.
(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.



ولئن مثّلت الخاصّية الأولى جانب الرّكود وانعدام الجدّة والحيويّة، فإنّ الثّانية قد كرّست ممارسة السّياسة بتوسّط الدّين والعودة من طريق آخر إلى سجن العقل في النّصّ، حتّى حين اتّسعت لتشمل ممارسة السّياسة في الفلسفة(١٦٩).

هكذا استُبعد العلم من دائرة المشاركة في تغذية العقل العربيّ، وظلّ على هامش الفعل الثّقافي ولم يسهم في مساءلة العقل العربي ومراجعة مسبّقاته، أو في فتح آفاق جديدة له.

وإذا كان مظهرا الأزمة السّابقان (النّص، والسّياسة بدل العلم) يتعلّقان تاريخيّاً بانطلاقة العقل العربي في اتّجاه أزمته، فإنّ العلاقة بين نظمه المعرفيّة الثّلاثة تقع تاريخيّاً بعد عصر التّدوين، وتوصف منهجيّاً بأنها إشكاليّة إيبيستيمولوجيّة، فكيف أدّت العلاقة بين البيان والعرفان والبرهان إلى أزمة العقل العربي؟

(ج) النّظم المعرفيّة الثّلاثة: من التّداخل التّكوينيّ إلى التّداخل التّلفيقيّ: سبق أن تعرّفنا إلى نظم المعرفة التي انتهى إليها تحليل الجابري الإيبيستيمولوجي للعقل العربيّ، وهي بنىً متمايزة من حيث مراجعها وأسسها. فالعقل البياني يقوم على جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعوريّة، وتتمحور تلك المبادئ والمفاهيم والإجراءات حول ثلاثة أزواج معرفيّة رئيسيّة هي: اللفظ/المعنى، الأصل/الفرع، الجوهر/العرض ويتميّز هذا النّظام المعرفيّ باعتماده قياس الغائب على الشّاهد منهجاً في إنتاج المعرفة. أمّا العقل العرفاني، فهو نظام معرفيّ تُختزل مبادئه ومفاهيمه وإجراءاته في الزّوج: الظّاهر/الباطن في مجال اللغة الذي يكافئ الزوج: اللفظ/المعنى في النّظام البياني، والزّوج: الولاية/النّبوّة في مجال السّياسة الذي يكافئ الزّوجين: الأصل/الفرع، والجوهر/العرض في النّظام البيانيّ، ويقوم منهجيّاً على «الكشف والوصال» وعلى «التّجاذب والتّدافع». ويكرّس النّظام البرهانيّ رؤية للعالم قائمة على السّببيّة، وتتمحور مبادئه وآلياته ومفاهيمه حول قطبين: **الأوّل**، منهجيّ يوظّف الزوج: الألفاظ/المعقولات الذي يكافئ الزّوج: اللفظ/المعنى في النّظام البيانيّ، والثّاني، يخصُّ الرّؤية ويوظّف الزّوج: الواجب/الممكن الذي يكافئ الزّوجين البيانيين: الأصل/الفرع والجوهر/العرض.

فإذا كانت هذه هي النّظم المعرفيّة الثّلاثة المشكّلة للعقل العربيّ، فإنّه من المتاح، بعد تقديمها وإن بصورة موجزة، أن ندرس شبكة العلاقات التي انعقدت بينها من أجل التعرّف إلى كيفيّة مساهمتها في تأسيس أزمة التّراث، وعلى العوائق الإيبيستيمولوجيّة التي جعلت من انتصار ما كُتِب له الاستمرار منها يمضي حتماً نحو التّأزّم.

يذكّر الجابري باستمرار بمنهج دراسته العقل العربيّ وهو المنهج الإيبيستيمولوجيّ، مستأنساً بالعامل الإيديولوجيّ في معالجة الإشكاليّة التي يتركّز عليها اهتمامنا في هذا المستوى من البحث. إذ يقول: «نتحرّك هنا على مستوى إيبيستيمولوجي يتحدّد بالعلاقة بين النّظم المعرفية الثّلاثة التي

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.



أصبحت الآن تتنافس وتتصادم داخل الثقافة العربيّة، وبالتّالي فإنّ «الأزمة» التي نعنيها هنا هي أزمة هذه العلاقة: «أزمة الأسس» في الثقافة العربيّة»[170].

فبعد مرحلة التّكوين الأولى التي سعى فيها كلّ نظام إلى بلورة مبادئه ومفاهيمه وتصوّراته، بدأ نوع من التّداخل بين النّظم الثّلاثة. سعى كلّ واحد منها إلى تطعيم أطروحاته بمبادئ ومفاهيم وتصوّرات من النّظامين الآخرين دعماً لبنيته العامّة دون أن يفقد خصائصه الأساسيّة، وهو ما دعاه الجابري بـ«التّداخل التّكويني»[171]. وقد جرت بعض نماذجه على النّحو الآتي:

• **موقف الرّفض: البيان والبرهان:** جرى الصّراع الأوّل بين البيان والبرهان، في النّصف الثّاني من القرن الثالث للهجرة زمن الكندي (ت. ٢٥٢هـ)، أي مع بداية تنصيب العقل الكونيّ في الثّقافة العربيّة، «إذ تشير كتب الأدب إلى معارضات من طرف النّحاة لـ«فيلسوف العرب» [...] [انتهت إلى القول بـ] اختلاف مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتّخاطب والاحتجاج والاستدلال عن مصطلح اليونان»[172]. كما اتّخذ في النّصف الثّاني من القرن الرابع للهجرة شكل اصطدام بين النّظامين تجسّد في المناظرة التي جمعت بين أبي بشر متّى بن يونس القنّائيّ (ت. ٣٢٨هـ) رأس المناطقة في عصره ممثلاً للنّظام المعرفيّ البرهانيّ، وبين أبي سعيد الحسن السّيرافي النّحويّ (ت. ٣٦٨هـ) اللغوي والفقيه والمتكلّم ممثلاً للنّظام المعرفيّ البيانيّ، وذلك سنة ٣٢٦هـ في مجلس الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر. و«قد اعتبرت المناظرة في وقتها انتصاراً لا للسّيرافي وحده بل لأصحاب النّحو والكلام جميعهم على أصحاب المنطق والفلسفة، أي انتصاراً لـ«البيان» على «البرهان»»[173]. أمّا وجه الأزمة في هذه المرحلة فيتمثّل بأنّ اكتمال البيان وتبلوره نظاماً معرفيّاً مقنّناً من جهة، واكتمال حضور المنطق الأرسطيّ في الثّقافة العربيّة بترجمة كتاب **البرهان** من جهة ثانية، قد كشفا عن تعارض النّظامين واستحالة تأسيس البيان على البرهان دون التّضحية بما هو جوهريّ في أحدهما وربّما في كليهما[174]. ويماثل هذا الفشلَ في مستواه الإبيستيمولوجي فشلٌ آخر في المستوى السّياسيّ، إذ كانت محاولة الكندي موجّهة ضدّ خصمين متعارضين هما: المعارضة الباطنيّة والمعارضة السنّيّة، لذلك سعى إلى توظيف المعقول العقليّ ضد اللامعقول العقلي، ومحاولة تأسيس المعقول الدّينيّ على المعقول العقليّ وهي المحاولة التي سار بها الفارابي، كما يقول الجابري، إلى أقصى مدى ممكن «حينما جعل «ما في الدين مثالات لما في الفلسفة»»[175].

• **الشّعور بالاختلاف ومحاولة الفصل: البرهان في مواجهة البيان والعرفان:** يمثّل الشّعور بالاختلاف بين البرهان من جهة، وبين البيان والعرفان من جهة أخرى لحظة جديدة في تطوّر العلاقة

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
(١٧١) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٤٨٦.
(١٧٢) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.
(١٧٣) لمزيد من التوسّع، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٣.
(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.
(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.



بين النّظم المعرفيّة الثّلاثة. وقد تجلّت في موقف أبي سليمان المنطقيّ القائل «إن الفلسفة حقٌّ لكنّها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حقٌّ لكنّها ليست من الفلسفة في شيء [...] [و] من أراد أن يَتَفَلْسَف فيجب عليه أن يُعْرِضَ بنَظَره عن الدِّيَانات، ومَن اختار التَّدَيُّن فيجب عليه أن يُعَرِّد بعنايته عن الفلسفة ويتحلّى بهما مُفْتَرِقَين في مكانين على حالين مُختلفين»[176]. وهكذا، ففشل المحاولات السّابقة لتأسيس البيان على البرهان قد كشفت عن استحالة الجمع بينهما دون التّضحية بأحدهما أو كليهما. فبات من المحتّم الفصلُ بينهما. ويعني هذا الفصل اعتراف الفلسفة باستقلال الدّين وامتلاكه حقيقته الخاصّة، كما رأينا في الشّاهد، والتّخلّي بناءً على ذلك عن حلم الفارابي الفلسفيّ باحتواء الفلسفة للدّين. ويعني ذلك على المستوى الإيديولوجيّ والسّياسيّ محاربة المشروع الإسماعيليّ الباطنيّ المستند إلى الجمع بين الفلسفة في شكلها الهرمسيّ الغنوصيّ والدّين في سياقه الباطنيّ، تماماً كما سعى ابن سينا إلى تأسيس العرفان على البرهان، ولكنّه انتهى إلى ذات النّتيجة من طريق آخر، لأنه اعتمد فلسفة عقليّة لم تنجح في القطع مع التّراث الهرمسيّ. فكان منتهى طموحه تقديم استقالة العقل كما يقول الجابري[177].

• **تأسيس العرفان على البرهان:** يمثّل هذه اللحظةَ كلٌّ من فلسفة إخوان الصّفاء (التي تنسب بداية تأليفها إلى الإمام عبدالله (ت. ٢١٢هـ)، وإلى ابنه أحمد (ت. ٢٢٩هـ))، وابن سينا (ت. ٤٢٨هـ) والحركة الإسماعيليّة، لاشتراكهم جميعاً في المنطلقات الهرمسيّة ومحاولة تعزيزها بالفلسفة الأرسطيّة العقليّة. فقد اعتمد ابن سينا مثلاً، في رأي الجابري، في بناء حكمته على الرّوحانيّة الأفلاطونيّة الفيثاغوريّة، وأمشاج من العلوم «السرّيّة» التي أنشأتها مدرسة حرّان الفلسفيّة الدّينيّة. وهو ما جعل فلسفته تتّجه اتّجاهاً روحانيّاً لاعقلانيّاً أبعد ما يكون، لا عن «ماديّة» أرسطو فقط، بل كذلك عن «الواقعيّة» الدّينيّة التي أشاعها القرآن، وغذّتها مجادلات المتكلّمين. أمّا البعد الإيديولوجيّ لهذه الفلسفة، فيقرّر الجابري أنّه موصول بالوعي القوميّ الفارسيّ المهزوم والمتطلّع دوماً إلى استعادة مجده في مواجهة الدّولة العبّاسيّة السنّية[178]. ذلك الهدف الذي جمعه بإخوان الصفاء ودعاة الحركة الإسماعيليّة، وإن اختلفت المسالك إليه، وآلت بهم إلى فشل في مستوى الواقع، ونجاح في مستوى الفكر بتعميم اللامعقول في الثّقافة العربيّة. يقول الجابري: «من المفارقات التي تلفت النظر في تاريخ الحركة الإسماعيليّة والتي كان لها بدون شك أثر بالغ في تطورها ومصيرها أن هذه الحركة نجحت سياسياً حيث فشلت فكريّاً [يعني في تونس حيث أسست دولتها سنة ٢٩٦هـ]، بينما حقّقت نجاحاً فكريّاً حيث توالى فشلها السياسي [يعني في المشرق العربيّ]»[179]. وهو تشخيص يتجاوز

---

(١٧٦) أبو حيّان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ ج (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ١، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٧٧) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٨.

(١٧٨) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٢٠٧ ـ ٢١٤.

(١٧٩) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٦٧.



الحكم على حركة سياسيّة فكريّة، إلى الحكم على الثّقافة العربيّة برمّتها. ويرسم خطوط تمايز بين الثّقافة العربيّة المشرقيّة، وبين مثيلتها المغاربيّة.

ويشرح الجابري مسار «الانحراف» الذي شهدته حركة تأسيس العرفان على البرهان واتّجاهها نحو التّأزّم بقوله: «استهدفت هذه الحركة [يعني الإسماعيلية] في أوّل أمرها السيطرة الفكرية وصولاً إلى السيطرة السّياسية، ولكن استراتيجيتها التي قامت على أساس نشر «الفلسفة المضادّة»، [يعني المضادّة لمدرسة بغداد المنطقيّة المشائية مع متّى والفارابي] الفلسفة الهرمسيّة، مع التّفتّح على العلوم الأرسطيّة كالمنطق والطبيعيات قد أدّت في نهاية الأمر إلى «ذوبان» المذهب في الفلسفة، وكان ذلك بطبيعة الحال على حساب السياسة، فانقلبت الوسيلة إلى غاية ولم يبق من ملامح الإيديولوجيا الإسماعيليّة في فلسفة ابن سينا سوى تلك التّطلّعات نحو ««المدينة الروحانية» التي جعلها أصحاب رسائل إخوان الصفا رمزاً للمدينة السياسية التي كانوا يحلمون بها، لقد اقتصرت الهرمسية في شخص ابن سينا على الاستراتيجية الثقافية الإسماعيليّة حين فرضت مدينتها الروحانية غاية بعد أن كانت مجرّد وسيلة. فأصبحت «اللذّة العليا» التي حدّثنا عنها ابن سينا من قبل بديلاً عن الثورة المسلّحة: الهدف الأوّل للحركة الإسماعيلية»[١٨٠].

• **المصالحة: البيان والعرفان**: ظهرت محاولة المصالحة بين البيان والعرفان مبكّراً على يدَي الحارث بن أسد المحاسبي (ت. ٢٤٣هـ)، فانشغل بالتّأليف في ما سيسمّيه الغزالي «علم المعاملة» من زهد وخشوع وتوبة وأحوال للنفس. أمّا «علم المكاشفة» باصطلاح الغزالي فقد صنّف فيه كتابين هما: **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه** و**فهم القرآن**، وسعى إلى تعريف العقل تعريفاً عرفانيّاً بالاعتماد على الكتاب والسّنّة. ومفاده أنّ العقل غريزة يعيها الإنسان في ذاته بالعقل من الله، أي بالأخذ منه وهو مشترك بين أهل الهدى والضّلالة. ويختصّ أهل الهدى ببصيرة ومعرفة، بهما يفهمون حقائق معاني البيان. فإذا كان المتكلّمون يسعون إلى تأسيس الألوهيّة على العقل، فإنّ المحاسبي يؤسّس العقل والمعقوليّة على الله. وهذا هو وجه تحوّله من فقيه متكلّم يتبنّى النّظام البيانيّ إلى متصوّف عرفانيّ لا يخفي حرصه على التّمسّك بالمعقول الدّيني العربيّ كما قرّره الكتاب والسّنّة. وهو ما يعني على المستوى الإيبيستيمولوجيّ تحقيق نوع من المصالحة بين البيان والعرفان[١٨١]. ومن المفيد أن نلاحظ أن العرفان الذي اتّجه إليه المحاسبي هو العرفان الصّوفيّ لا العرفان الشّيعيّ، والتّمييز بينهما على المستوى الإيبيستيمولوجيّ لا معنى له، لأنّهما يشتركان في الأساس الهرمسيّ، كما يقول الجابري، وإنّما يكمن الفرق في الوظيفة الإيديولوجيّة ـ السّياسيّة التي كانت لكلّ منهما داخل الحياة العربيّة. ويضيف الجابري موضّحاً أنّه إذا كان الصّراع بين السّنّة والشّيعة صراعاً سياسيّاً إيبيستيمولوجيّاً، فإنّ صراعهم، أي أهل السّنّة، مع المتصوّفة كان فكريّاً لا سياسيّاً إيديولوجيّاً، ذلك أن المتصوّفة لم يناصبوا الدّولة السّنّيّة العداء. وظلّ خلافهم معها، في مجمله، داخل الإيديولوجيا

---

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.



العامّة للدّولة[182]. فلماذا فشلت محاولة المحاسبي؟ وكيف تُعدّ لحظة مصالحة البيان والعرفان وجهاً من وجوه أزمة الأسس؟

يرى الجابري أنّ من أسباب فشل محاولة المحاسبي أنّه أثار بنقده عداء جميع الأطراف من معتزلة وشيعة ومتصوّفة وحنابلة، ويضيف سبباً آخر أكثر أهمّية هو «أنّ الاتّجاه العامّ للفكر العربيّ في عصره كان يسير نحو تحالف «البيان» و«البرهان» ضدّاً على «العرفان» ـ استراتيجية المأمون»[183]. أمّا وجه الأزمة في هذه اللحظة فيتمثّل بأنّ العرفان هو النّظام المعرفيّ الأكثر تجسيداً لاستقالة العقل. والمصالحة بينه وبين البيان تعني إكساب كلّ مظاهر اللاعقلانيّة مشروعيّة النّفاذ إلى السّاحة الفكريّة العربيّة والفعل فيها.

بناء على ما تقدّم فإنّ مرحلة أزمة الأسس في الفكر العربيّ قد اتّخذت طابع التّداخل الموسوم بالتّداخل التّكويني. كما شهدت النّظم الثّلاثة في ما بينها مراوحة بين الاتّصال والانفصال تركّزت أهدافها في محاولة كلّ نظام تمتين بنائه الدّاخليّ دون أن يفضي ذلك إلى تخصيب حقيقيّ لجهازه المفاهيمي أو لآلياته الذهنيّة الأساسيّة أو لرؤاه الأصليّة، وكان لطول هذه المصادمات والتّداخلات العقيمة المُسمّاة بأزمة الأسس (من عصر التّدوين في القرن الثاني للهجرة إلى القرن الخامس للهجرة) دور في تخلّق أزمة أكثر خطورة وأبعد تأثيراً، تلك التي يدعوها الجابري «تأسيس الأزمة».

(٢) عوائق التّراث وتأسيس الأزمة

(أ) لحظة أبي حامد الغزالي: يتّخذ الجابري من لحظة أبي حامد الغزالي تاريخاً فاصلاً، لا في الثّقافة العربيّة وحدها، بل في الحضارة العربيّة الإسلاميّة برمّتها. فيقول: «إذا كان لا بدّ من تحديد لحظة ينقسم عندها الفكر العربي الإسلاميّ منذ عصر التدوين إلى اليوم إلى ما قبل وما بعد فإنّ هذه اللحظة لا يمكن، في نظرنا، أن تكون شيئاً آخر غير لحظة الغزالي، لحظة انفجار أزمة الأسس في الثقافة العربيّة الإسلاميّة وابتداء تأسيس الأزمة، أزمة العقل العربيّ الإسلامي»[184]. وهكذا فإنّ الجابري يقرّر، من خلال هذا الشّاهد، أمرين: **أوّلاً**، أنّ فكر الغزاليّ هو المسؤول عن أزمة العقل العربيّ. **ثانياً**، أنّ هذه الأزمة مستمرّة إلى اليوم، أي بداية من عصر الانحطاط وصولاً إلى الأزمنة الحديثة والمعاصرة. فكيف تشكّلت هذه الأزمة؟

يعتبر الجابري فكر أبي حامد الغزالي نقطة نهاية لشكل مخصوص من التّداخل بين النّظم المعرفيّة الثّلاثة في الثقافة العربيّة، وهو التّداخل التّكوينيّ الذي حلّلنا بعض مظاهره في الطّور الأوّل من الأزمة: أزمة الأسس. وهو في ذات الحين نقطة بداية لما بعده في سياق شكل جديد من التّداخل هو التّداخل التّلفيقيّ. في **الضّرب الأوّل** من التّداخل انتهى كلّ نظام على حدة إلى مزيد من الوعي بالذّات، ونشدان التّغاير والاختلاف، والميل نحو الانغلاق والاستقلال. ووصل إلى

---

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(١٨٤) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٤٨٩.



لحظة استكمل فيها كلّ إمكاناته في تحقيق التّوازن الذّاتي. ودخل فعليّاً في القرن الخامس للهجرة في مرحلة أزمة[١٨٥]. أمّا في **الضّرب الثّاني** من التّداخل، فقد تمّ التّداخل بين بنى النّظم الثّلاثة، بعد أن تحوّلت من بنيات مستقلّة قادرة على استعادة توازنها الذّاتي كلّما دعت الحاجة إلى ذلك إلى بنيات فقدت هذه القدرة وصارت مفكّكة أو قابلة للتّفكّك. فأصبح التّداخل في هذه المرحلة ليس «مرور أو تمرير عنصر من بنية إلى أخرى ليوظف فيها محكوما بمنطقها الداخلي، بل بالعكس من ذلك هو اجتماع أجزاء، بل قطع متكاملة، من بنيات مختلفة لا تشكّل كلاّ واحداً (totalité) يخضع لمنطق داخلي واحد، بل هو مجرّد «assemblage» يفتقر إلى اللحام الذي يجعل من عناصره أجزاء من كلّ، مما يجعل منها تبقى [كذا] أجزاء منفصلة بعضها عن بعض تقوم العلاقة بينها على التجاور، إن لم يكن على التنافر، ويحتفظ كل منها في داخله بشيء ما من الكل الذي ينتمي إليه أصلاً»[١٨٦].

لِنَعُدْ إلى مثالين اتّخذهما الجابري نموذجين ممثّلين للتّداخل التّلفيقيّ بين البنى المتشظّية. ولننظرْ في ما به ساهما في تأسيس الأزمة التي أفضت إلى جمود العقل العربيّ وإلى دخول الحضارة العربيّة عصر الانحطاط.

• **تفكيك البرهان**: احتاج الغزالي إلى المنطق لتقرير عقائد الأشعريّة في مواجهة الفكر الاعتزالي الذي تمسّك أصحابه بمنهج الاستدلال بالشّاهد على الغائب، وللردّ على الفلسفة الإسماعيليّة الباطنيّة بدرجة أولى ثمّ لإثبات تهافت الفلاسفة بإطلاق. كما احتاج إليه لتسفيه «التّعليمية» الذين يبطلون الرّأي والقياس، ويقولون بضرورة الأخذ من المعلّم. هذه الحاجة الماسّة إلى المنطق دفعت الغزالي «إلى فصله عن الفلسفة واعتباره مجرد» آلة لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هي النّظر في كيفية طرق الاستدلال والمقاييس [...] ليس هذا فحسب، بل إن الغزالي يذهب في محاولته «تبيئة» المنطق داخل الفكر السّنّي إلى حدّ القول إنه «القسطاس المستقيم» الذي عرض به القرآن العقيدة الإسلاميّة ورد به على المجادلين الكفار، وأن أشكال القياس الأرسطي هي نفسها «موازين القرآن»»[١٨٧].

كان أرسطو يرى في ما أصبح يُعرَف بعده بالمنطق منهجاً علميّاً هدفه إثبات إمكان قيام علم يقينيّ برهانيٍ موضوعه الكون. ولم يقصد من ورائه الدّفاع عن عقائد معيّنة. أمّا بعد فصله مع الغزالي فقد وُظِّف في الدّفاع عن المذهب الأشعريّ في علم الكلام، وعن المذهب الشافعيّ في الفقه وفي مجادلة باقي المذاهب. وهكذا تحوّلت وظيفة المنطق من البرهان إلى الجدل، ومن إنتاج المعرفة إلى الدّفاعِ عن نوع معطى منها وهدْمِ آخر[١٨٨].

---

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٨٥.
(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٨٦.
(١٨٧) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٨٣.
(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٤. انظر أيضاً: الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٤٧٧.



وهكذا أفرغ الغزالي البرهان من مضمونه إذ تمسّك بشكله دون محتواه، وسهُل عليه أن يدافع عن برهان خالٍ من مبدأ السببيّة، أي خال من العلوم العقليّة والرّياضيّة والطّبيعيّة، وجعله حارساً للعقائد السنّيّة الأشعريّة، في مقابل أخذه بمبدأ التّجويز العرفانيّ المكرّس لنظرة سحريّة للكون والأشياء، يجوز بموجبه للإرادة الإلهيّة المطلقة إيجاد الكرامات للأولياء، وخرق العادات وسنن الكون وقلب الطبائع[١٨٩]. ولم يقف الغزالي، كما يقول الجابري، عند إلغاء العلوم إيبيستيمولوجيّاً فحسب، بل سعى إلى إلغائها اجتماعيّاً وتاريخيّاً أيضاً. إذ يقول نقلاً عن الغزالي: «فاعلم أنّا إنّما أشرنا إلى العلوم الدّينيّة التي لا بدّ من وجود أصلها في العالم حتّى يتيسّر سلوك طريق الله تعالى والسّفر إليه. أمّا هذه العلوم التي أشرت إليها فهي علوم. **ولكن لا يتوقّف على معرفتها صلاح المعاش والمعاد ولذلك لم نذكرها**»[١٩٠].

وفي سياق السّعي إلى إلغاء العلوم العقلية سفّه الغزالي المشتغلين بالرّياضيات. وحذّر من تعاطيها لأنّ «من ينظر فيها يتعجّب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسن فيكفر بالتقليد المحض ويقول: لو كان الدين حقاً لما اختفى عن هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم»[١٩١].

• **المصالحة بين البيان والعرفان**: اتّبع الغزالي، في مصالحة البيان والعرفان، المسلك ذاته الذي اتّبعه في تعامله مع البرهان، ففصل «بين العرفان التعليمي الإمامي الإسماعيليّ وبين العرفان الصّوفي، فأبطل **الأوّل** وأصدر فتاوى فقهيّة في حقّ أهله، وجعلهم مرتبتين، مرتبة «توجب التخطئة والتضليل والتبديع والأخرى توجب التكفير والتبري»»[١٩٢]. بينما أقرّ الثّاني ودافع عنه. فلماذا فصل الغزالي بين مكوّني العرفان الكبيرين، واتّخذ منهما موقفين متناقضين؟ إنّ تفسير موقف الغزالي هذا لا يكمن قطعاً في المستوى الإيبيستيمولوجي، إذ إن كلا النّظامين يكرّس استقالة العقل، ويستند إلى الفلسفة الهرمسيّة، ولكنّه يعود إلى أساس إيديولوجيّ صرف. يقول الجابري: «ليس ثمة شك في اشتراك العرفان الشيعي والعرفان الصوفي في أصل واحد هو الهرمسية. ولذلك فالتمييز بينهما من الناحية الإيبيستيمولوجية لا معنى له تماماً، ولكنّ التمييز بينهما يصبح ضرورياً إذا نظرنا إلى الوظيفة الإيديولوجيّة ـ السياسية التي كانت لكل منهما داخل الحياة العربية [...] [إذ] الصراع بين أهل السنة والشيعة كان صراعاً سياسياً وبالتالي فالعلاقة بين «البيان» وبين «العرفان الشيعي» كانت تحكمها السياسة. أما النزاع بين أهل السنة والمتصوفة فقد كان نزاعاً معرفياً محضاً»[١٩٣]. ولعلّ هذا ما سهّل على الغزالي إدخال التصوّف إلى الدّائرة البيانيّة من بابها الرّسميّ: باب الفقه. وهكذا

---

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٥٦١.

(١٩٠) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٨٩.

(١٩١) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٤٩٠ ـ ٤٩١.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

(١٩٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٧٥.



أصبح التصوّف بقسميه العمليّ والنظريّ مكوّناً أساسيّاً من مكوّنات العقل البيانيّ[١٩٤]. ليس هذا فحسب، بل إنّ الغزالي في تصوّفه، كما يقول الجابري، قد تبنّى أيضاً الأطروحات الأساسيّة للفلسفة الدّينية الهرمسيّة[١٩٥]. من ذلك: ـ تبنّي الغزالي النّظرية الهرمسيّة في مراتب الوجود[١٩٦]؛ ـ وتقديم قراءة هرمسيّة للقرآن وعلومه اللغويّة والدّينيّة، جنباً إلى جنب مع أشعريّته البيانيّة، وتوظيف المفاهيم «الكيميائيّة» والدّينيّة الهرمسيّة في هذه القراءة التي بدأت بتصنيف سور القرآن وآياته إلى صنفين: الصّنف الأول من السّور والآيات ويدعوها بالسّوابق والأصول المهمّة، والصّنف الثّاني منها هي الرّوادف والمغنية المتممّة...[١٩٧].

هكذا نخلص مع الجابري إلى أنّ الغزالي قد أخذ من البيان الشّكل، ومن العرفان المضمون مثلما أخذ من البرهان الشّكل ومن البيان المضمون. وهو ما يعني التّلفيق بين قطاعات معرفيّة مفكّكة ومفاهيم جامدة، مبتورة عن سياقاتها الفلسفيّة والفكريّة الحاضنة لها، عاجزة عن بناء فكر أو اكتشاف حقيقة، نظريّة كانت أو تجريبيّة. وبذلك آلت النّظم الثّلاثة المشكّلة للعقل العربيّ إلى العقم والتّحجّر. وصارت كل فاعليّتها أن تحفظ وتتذكّر لا أن تفكّر وتستدلّ. فكانت الأزمةُ وكان عصرُ الانحطاط.

(ب) لحظة صعود التّيّار البرهانيّ في المغرب والأندلس وسقوطه: لا يكتمل الحديث عن تأسيس الأزمة ودخول الثّقافة العربيّة رسميّاً في مرحلة الانحطاط إلّا بعد الإلمام بتجربة عقلانيّة تراثيّة لم يكتب لها النّجاح. فكان في فشلها ضياعٌ لفرصة الإنقاذ الأخيرة ودخولٌ نهائيٌّ في عصر الانحطاط. وهي المحاولة الأندلسيّة المغاربيّة لإعادة تأسيس البيان، وترتيب العلاقة بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءً تامّاً. ويمثّل هذا الخطَّ العقلانيَّ كلٌّ من الخطابِ النّقديِّ لابن حزم (ت. ٤٥٦هـ) في الفقه والكلام والنّحو والمنطق والفلسفة وخاصّة في أصول الدّين، والمهدي بن تومرت مؤسّس الدّولة الموحّدية (ت. ٥٢٤هـ) الذي بنى السّلطة الحارسة لذلك الخطاب، وكلّ من ابن باجة (ت. ٥٣٣هـ) وابن رشد (٥٩٥هـ) اللذين عمّقا مجرى ذلك التّيّار العقلانيّ في المجال الفلسفيّ، وأبي اسحاق الشّاطبي (ت. ٧٩٠هـ) في الأصول، وابن خلدون (ت. ٨٠٨هـ) في الفكر التّاريخي والاجتماعيّ والسّياسيّ.

---

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(١٩٥) الهرمسيّة: الهرمسيّة نسبة إلى هرمس وقد بيّن الجابري أصله اليونانيّ، وتداخل صورة هذا الإله مع صورة آلهة وأنبياء مصرية ويهوديّة وعربيّة، أمّا العلوم والفلسفة الدّينيّة الهرمسية فيرى الجابري أنّها مستمدّة من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة والعلوم الكلدانيّة والفارسيّة... إلخ. لمزيد من التوسّع، انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٨٣. وللاطلاع على قائمة بيليوغرافية أوفى عن الهرمسيّة، انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٥٣٨.

(١٩٦) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٨٦.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.



رفض ابن حزم الأسس التي قام عليها البيان في المشرق: مبدأ الانفصال، ومبدأ التجويز، ومبدأ القياس، فلم يقبل نتائج المبدأ الأوّل المفضية إلى القول بتدخّل الإرادة الإلهية المتّصل، على نحو يؤدّي إلى إنكار الطّبع والطّبيعة والتّأثير والسّببيّة، وإلحاق كلّ الأفعال على الحقيقة بالإرادة الإلهيّة حتّى تلك التي تُنسَب إلى الإنسان. وتبنّى في المقابل موقف الفلاسفة (أرسطو) النّافي لهذا المبدأ. أمّا التّجويز، ثاني المبادئ البيانيّة، فيرى أنه مذهب فاسد ولا أصل له في الشّرع ولا في العقل، مقرّراً أنّ الطّبائع والعادات مخلوقة للّه، وأنّ الطّبيعة التي خلقها الله لا تستحيل أبداً. ويضيّق ابن حزم على المبدأ الثّالث فيرى أنه لا يجوز إلّا داخل أفراد النّوع الواحد. ومن هنا كان القياس في الفقه، والاستدلال بالشّاهد على الغائب في علم الكلام منهجين فاسدين في رأيه: أمّا في الفقه فلأنّ التّشابه بين شيئين لا يوجب لهما حكماً واحداً، وإلّا كان لجميع الأشياء حكم واحد، إذ لا يخلو شيئان من شبه ما، إضافة إلى أنّ ترجيحَ شبه على شبه واعتبارَه علّةً للحكم هو مجرّد ظنّ، والشّرع لا يقوم على الظّنّ بل على القطع، والقطع لا يكون إلا بنصّ. أمّا في علم الكلام فإنّ قياس عالم الغيب على عالم الشّهادة قياس فاسد لأنّهما من طبيعتين مختلفتين، إذ عالم الإنسان هو عالم النّقص والفساد، وعالم الإله هو عالم الكمال والدّوام[198].

وكان رفض ابن حزم العرفان الشّيعيّ الإماميّ والباطنيّ، والعرفان الصّوفيّ واضحاً، ولا يخلو من عنف، إذ أنكر بحسم أيّ تأويل باطنيّ للنّصّ قائلاً: «إنّ دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سرّ تحته، كلّه برهان لا مسامحة فيه»[199]. كما حصر تحصيل اليقين المعرفيّ في طريقين لا ثالث لهما، وهما: ١ ـ ما أوجبته بديهة العقل والحسّ. ٢ ـ المقدّمات الرّاجعة إلى بديهة العقل والحسّ[200].

وهكذا قطع ابن حزم الطّريق على محاولة بناء المعرفة على الكشف والإلهام وسرّ الإمام، مثلما قطع الطّريق على البيان المشرقيّ بنسف أسسه المعرفيّة، من أجل تأسيس بيان جديد مستند إلى البرهان، ومنتج لمعرفة يقينيّة عقليّة .

أمّا الانتقال إلى ابن باجة فيجعلنا نقف على أولى تجليات خطابه الفلسفيّ العقلانيّ من خلال السّلطة المرجعيّة التي استند إليها. وهي: المرجعيّة الأرسطيّة، لا أرسطو الأوتولوجيا والنّصوص المنحولة الأخرى، كما يقول الجابري، بل أرسطو الحقيقيّ، العالم والفيلسوف؛ والفارابي، لا الفارابي صاحب نظريّة الفيض، بل الفارابي المعلّم الثّاني وشارح أرسطو. أمّا ابن سينا فيسكت عنه سكوتاً تامّاً، وهو سكوت ذو دلالة لأنّه يعني الإعراض عن اتّجاهه الهرمسيّ وفلسفته المشرقيّة العرفانيّة. أمّا التّوجّه العام الذي يصدر عن ابن باجة فهو كوسمولوجيا أرسطو، في مقابل الإعراض

---

(١٩٨) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٨٨ ـ ١٩٣.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٩١.



عن نظام بطليموس الفلكيّ الذي ركبته الميتافيزقيا الفيضيّة، وهو ما يعني نسف أسس النّظام العرفانيّ.

وقد حرص ابن باجة على تمييز «تدبير المتوحّد» الذي دعا إليه، عن التّصوّف. فبيّن أنّ التوحّد سلوك عقليّ هدفه اكتساب المعرفة النّظريّة البرهانيّة، أمّا ما يدّعيه المتصوّفة من كشف فمجرّد وهم لأنّ المشاهدة التي يدّعونها هي مجرد حالة سيكولوجيّة. وهكذا فقد تحرّك خطاب ابن باجة في دائرة البرهان متحرّراً من إشكاليّات علم الكلام ومشاغله[٢٠١]، وخصوصاً بعد أن شاع فيه ما يسمّيه محمد بوهلال بالأفكار الميثولوجية المغالية[٢٠٢].

تُشكّل لحظةُ ابن رشد تعميقاً للخطاب الفلسفيّ البرهانيّ استئنافاً لعقلانيّة ابن حزم وتجاوزاً لها. إذ نظر إلى الدّين والفلسفة باعتبارهما بناءين مستقلّين يُطلب صدقُ كلّ منهما داخل دائرته الخاصّة وليس خارجها. كما تميّز ابن رشد بنظرته الشموليّة ومنهجه الأكسيوميّ[٢٠٣]، أي النّظر إلى الأجزاء من خلال الكلّ، وهو منهج رياضيّ الطّابع استمدّه من شرحه لأرسطو وتقريبه إلى أفهام النّاس، فضلاً عن ردّه على الغزالي وابن سينا. وقد نشط ابن رشد منهجيّاً في اتّجاه تطوير ظاهريّة ابن حزم على نحو لا يقتصر النّظر فيه على اعتبار النّصوص وحدها، بل يتعدّاها إلى مقاصد الشّرع. وبذلك جمع ابن رشد بين ما تقرّره طريقة الشّرع البيانيّة القائمة على معقوليّة أساسها قصد الشّارع، وبين ما تؤسّسه طريقة الفلاسفة البرهانيّة القائمة على معقوليّة تنطلق ممّا يُشاهد من نظام وترتيب في العالم، وبالتّالي على مبدأ السّببيّة[٢٠٤].

في الخطّ العقلانيّ نفسه يتساءل الشّاطبي: هل يمكن بناء معقوليّة الشّرعيّات على «القطع» الذي يوازي اليقين في العقليّات؟ وكان من جوابه أنّ ذلك ممكن باعتماد الطّريقة البرهانيّة في بناء أصول الفقه على كلّيات الشريعة التي تقوم مقام الكلّيات العقليّة في العلوم النّظريّة، وعلى مقاصد الشّرع أفقاً للمعقوليّة. أمّا كيفيّة الوصول إلى الكلّيات الشرعيّة فهو عند الشّاطبي، كما يقول الجابري، الكيفيّة نفسها المعتمدة في العلوم: أي الاستقراء، وما يضمن القطع في هذه الكلّيات أنها تقوم على ذات الأسس التي تقوم عليها العلوم البرهانيّة: ١ ـ العموم والاطّراد. ٢ ـ الثّبوت، وعدم التّغيّر. ٣ ـ القانونيّة أي كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه. والعلم هنا هو نواهي الشريعة وأوامرها التي لا شيء يعلو عليها.

هذا عن الكلّيات الشّرعيّة، أمّا مقاصد الشريعة التي تقوم مقام الأسباب المُعلِّلة للأحكام المُنشِئة لمعقوليّتها فهي: ١ ـ أنّ الشّريعة وُضِعت لحفظ مصالح العباد الضّرورية منها والحاجّيّة والتّحسينيّة.

---

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٣١٣ ـ ٣١٥.

(٢٠٢) بوهلال، إسلام المتكلمين، الفقرة الرّابعة: «ترويج أفكار ميثولوجيّة مغالية»، ص ٦٤ ـ ٧٥.

(٢٠٣) الأكسيوميّة (أكسيوماتيكا وبدهيّ وبديهيّ (Axiomatique)): هي «دراسة نقدية لمبادئ البرهنة في علم ما، وفي البرهنة الهندسية بوجه خاص». انظر: المعجم الفلسفي (القاهرة: مجمع اللغة العربية؛ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣)، ص ٢٠.

(٢٠٤) الجابري: التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٩٦ ـ ١٩٩، وتكوين العقل العربي، ص ٣١٨ ـ ٣٢٢.



٢ ـ أنّ الشريعة وضعت ليفهمها النّاس. ٣ ـ مبدأ الاستطاعة في التّكليف، إذ لا تكليف في ما لا استطاعة للإنسان عليه. ٤ ـ إخراج العبد من داعية هواه حتى يكون عبداً للّه بإرادته بعد أن كان عبداً لله اضطراراً[٢٠٥].

إجمالاً فإنّ الجانب العقلانيّ الإبداعيّ في منهج الشّاطبيّ الأصوليّ يتلخّص في ثلاث خطوات منهجيّة تظهر انتسابه إلى الخطّ ذاته الذي دشّنه ابن حزم وابن رشد وهي: الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقراء اللذان مارسهما قبله كلّ من ابن حزم وابن رشد، واعتبار مقاصد الشّارع الذي سبقه إليه ابن رشد خاصّة[٢٠٦].

ينغلق المشروع العقلانيّ بشخصية معاصرة للشّاطبي هي شخصية ابن خلدون (ت. ١٤٠٦م) في مجال مختلف هو مجال التّاريخ. وكان سؤاله الرّئيسيّ هو: كيف يمكن، انطلاقاً من الحوادث الجزئيّة المخصوصة بأزمنة وأمكنة مختلفة، أن نبني علماً يمكّننا من مطابقة خبر الواقعات للواقع بمعرفة أسبابها على نحو يستجيب لشروط العقل فيقبله (أي الخبر) ويستطيع التّحقّق منه؟

وكان من الجواب أنّ بناء المعقوليّة في التاريخ، يستند إلى معرفة طبائع العمران التي نحكم من خلالها على خبر ما بأنّه كاذب أو صادق بالتّحقّق من إمكانه أو امتناعه في نفسه، قبل تمحيصه من جهة رواته. فإذا كان الخبر في نفسه مُحالاً من جهة طبائع العمران، فلا فائدة في تجريح سنده أو تعديله. وطبائع العمران هذه هي الكلّيات الاجتماعيّة التي تحدث بمقتضى طبعه، فتخضع بذلك إلى مبدأ السّببيّة مثلها مثل الحوادث الأخرى. فهل يصدق هذا على أخبار الشّرع؟

يجيب ابن خلدون، كما يقول الجابري، جواباً رشديّاً ينزّل الأحكام الشرعيّة على مقتضى العمران مستنداً إلى مفهوم قصد الشّارع الذي يستهدف المصلحة. ويضرب على ذلك مثلاً بأنّ اشتراط القرشيّة في الإمامة إنّما هو راجع إلى أنّ العصبيّة التي كانت بها الغلبة هي لقريش زمن النّبيّ، «وقلّ أن يكون الأمر الشّرعيّ مخالفاً للأمر الوجوديّ» كما يقول ابن خلدون. ولتبيّن النّزعة البرهانيّة لابن خلدون يدعو الجابري إلى الوقوف على منهج أسلافه من المؤرّخين وخاصّة منهج الطبري (ت. ٣١٠هـ) في كتابة التاريخ[٢٠٧].

تلك هي سمات التّيّار البرهانيّ في المغرب والأندلس. وقد اتّجه إلى تأسيس البيان على البرهان، والقطع مع العرفان قطعاً تامّاً من أجل تدشين عصر جديد في الثّقافة العربيّة ينهض على طلبِ اليقين في العقليّات والقطعِ في الفقهيّات والمطابقةِ لطبائع العمران في المرويّات التّاريخيّة

---

(٢٠٥) الجابري: التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢١١ ـ ٢١٢، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٣٨ ـ ٥٤٨.

(٢٠٦) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٣٩.

(٢٠٧) الجابري: التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢١٢ ـ ٢١٤، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٤٨ ـ ٥٥١.



مستنداً في بناء المعقوليّة في هذه الميادين المعرفيّة على الانطلاق من الكلّيات وربط الظواهر بالأسباب والتماس المقاصد في الأحكام.

فما هي أسباب فشل هذا التيّار؟ وما هي سمات العصر الذي تلا ذلك الفشلَ؟

لـم يكن مشروع ابن حزم النّقديّ مشروعاً إيبيستيمولوجيّاً فحسب، بل كان أيضاً مشروعاً إيديولوجيّاً للدّولة الأمويّة في الأندلس، به تناوئ الخلافة العبّاسيّة في بغداد والخلافةَ الفاطميّة في القاهرة. وبه تتميّز منهما. ولم يكن ثمّة بدّ من انحسار هذا المشروع بتهاوي الدّولة التي كان ينطق باسمها بعد أن بلغت الحركة العلميّة أوجَها بتوجيه من الخليفة الحكم الثّاني المستنصر الذي تولّى الخلافة بعد أبيه النّاصر سنة ٣٥٠هـ، واعتبر بحقّ مأمون الدّولة الأمويّة. وقد كان ابن حزم واعياً، كما يقول الجابري، بهذا الخلل «واشتكى من افتقاد سلطان داعم في قوله: «وأمّا جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السّائر: أزهد الناس في عالِم أهله، وقرأت في الإنجيل أنّ عيسى عليه السّلام قال: لا يفقد النّبيّ حرمته إلّا في بلده، وقد تيقّنّا ذلك بما لقيه النبي صلى الله عليه وسلم من قريش ...» وكان يقول أيضاً: «إن مذهبين انتشرا بقوّة السلطان، مذهب مالك بالمغرب ومذهب أبي حنيفة بالمشرق» وبدون شكّ فإنّه يعني أنّ مذهبه في حاجة إلى سلطان يقرّه ويفرضه، حتى لا يموت ويندثر»[٢٠٨]. ولا يقلّل من الهزيمة الإيديولوجيّة لمشروع ابن حزم أنِ استعاده ابن تومرت أساساً إيديولوجيّاً واستراتيجيّة ثقافيّة للدّولة الموحّديّة، ولا استلهامُه من قبل ابن رشد وابن خلدون والشّاطبي، إذ إن السّاحة الثّقافيّة الأندلسيّة المغاربيّة لم تكن خالية تماماً من المناوئين، وعلى رأسهم المدرسة الباطنيّة الهرمسيّة بقرطبة التي أسّسها ابن مسرّة الباطني (ت. ٣١٩هـ). فقد روّجت هذه المدرسة لأطروحات هرمسيّة تنسب إلى إمبادوقليس المنحول كساها بغطاء إسلاميّ يذكّرنا بتصوّف الحلّاج واشتراكيّة القرامطة. ولئن كان هذا التيّار محاصراً فإنّ فعله في تأسيس عقل مستقيل لم يتوقّف. فقد أنتج شخصيات صوفيّة باطنيّة كان لها وزن ثقيل لا في الحياة الثقافيّة الأندلسيّة فحسب، بل في الحياة السّياسيّة أيضاً، ومنهم: اسماعيل بن عبد الله الرعيني (أواخر ق٤ هـ) وأبو العبّاس الصّنهاجي بن العريف (ت. ٥٣٦ هـ) ومعاصره ابن مرجان وكانا من شيوخ الشّيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت. ٦٣٨هـ)[٢٠٩].

بالإضافة إلى التيّار الباطنيّ الذي كان ينشر أطروحات العقل المستقيل منذ عصر مؤسّس النّهضة العلميّة الأندلسيّة نفسه الخليفة الأمويّ عبد الرحمان الناصر (ت. ٣٥٠هـ). كانت في عهد الموحّدين جماعات تنشر أطروحات العقل المستقيل باسم التّصوّف السّنّي متأثرة بمؤلّفات أبي حامد الغزالي، وبخاصّة: بكتابه إحياء علوم الدّين. وكان الأب الرّوحي لأكثر هذه الجماعات هو الشّيخ أبو مدين «الغوث» (ت. ٥٩٤هـ). وقد أدّى مريدوه دوراً أساسيّاً في إسقاط دولة الموحّدين، بعد معارضتها طيلة القرنين السّادس والسّابع الهجريّين. وانتهوا إلى هزيمتها هزيمة نهائيّة في موقعة «العقاب» سنة

(٢٠٨) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٠١ و٣١٠.
(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.



٦٠٣هـ. واللافت كما يقول الجابري، أنّ التيّار الصّوفي الذي خرّب الدّولة الموحّديّة من الدّاخل هو التيّار ذاته الذي لزم الحياد في مواجهة الضّربات القاضية التي كان زعماء الإمارات المسيحيّة في شمال إسبانيا وغربها وشرقها يوجّهونها للوجود العربيّ الإسلاميّ. وهو ذات الموقف الذي اتّخذه التيّار الصّوفيّ المشرقيّ من الغزو الصّليبي لبلاد المشرق العربي الإسلاميّ واحتلال القدس (سنة ٤٥٩هـ). وفي مقدّمة هؤلاء أبو حامد الغزالي الذي عاش عشر سنوات بعد احتلال القدس، ولم يدعُ إلى قتال ولا حرّض عليه[٢١٠].

لم يصل الأمر إلى ابن خلدون حتّى بات مقتنعاً أنّ التّدهور قد بلغ حدّاً لم يعد معه من جدوى أو أمل في الإصلاح. فاكتفي بتسجيل شهادته في قوله: «وكأنّي بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة»[٢١١].

انتصر إذاً، كما يقول الجابري، العقل المستقيل «في المشرق والمغرب، وأصبحت «الكلمة ـ المعرفة» لأتباع ابن عربيّ والسهرورديّ وتصوّفهما الإشراقي الموغل في أعماق الهرمسيّة، بينما أصبحت «الكلمة ـ السلطة» لمشايخ الصّوفيّة [...] أمّا «الكلمة ـ العلم»، كلمة «البيان» و«البرهان»، فقد جمدت في أفواه المقلّدين من الفقهاء والنحويين من جهة، وفي شكلانيّة المتأخرين من المؤلّفين في علم الكلام والمنطق من جهة أخرى»[٢١٢]. وانتهى المشهد الثّقافيّ إلى ما سمّاه الجابري بـ «البنية المحصّلة» التي كانت ثاوية وراء النّظم الثلاثة يوم كانت نظماً مستقلّة متنافسة، أي في مرحلة التّداخل التّكوينيّ. وترسّخت في مرحلة التّداخل التّلفيقيّ التي دشّنها الغزالي. واكتملت مع الرّازي، حين أزيلت الحواجز بين النّظم، وأصبح العقل العربيّ محكوماً بسلطات تلك القيم، لا بوصفها نظماً معرفيّة مستقلّة تمارس نوعاً من الفعاليّة داخل كل حقل على حدة، بل بوصفها نظماً مفكّكة تداخلت فيها المفاهيم والمبادئ.

هكذا ترسّخت الأزمة، في رأي الجابري، وانخرط العالم العربيّ الإسلاميّ في عصر الانحطاط.

فما هي السّمات الإيبيستيمولوجيّة والإيديولوجيّة لهذا العصر الذي شكّل نتيجة للأزمة بمختلف مراحلها: أزمة الأسس، وأسس الأزمة، ومحاولة إعادة التّأسيس الفاشلة؟

آلت الأزمة إلى انحطاط عامّ مستمرّ إلى اليوم، كما يقول الجابري، سمته على المستوى الإيبيستيمولوجيّ استقالة العقل بـ «انتصار «العرفان» وتحوّل « البيان» إلى «عقل ـ عادة» و«البرهان» إلى «عادة عقليّة» ..[و] تلك هي المظاهر الرئيسية لظاهرة استقالة العقل في الثقافة العربية الإسلامية في عصر التّراجع والانحطاط، هذه الاستقالة التي ما زال مفعولها سارياً إلى اليوم في كثير من الأوساط المثقّفة، إن لم يكن في كلّها تقريباً، دع عنك الأغلبية الساحقة من الجماهير

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥.
(٢١١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٠٦.
(٢١٢) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٢٥.



الأمية»[٢١٣]. أمّا على المستوى الإيديولوجيّ فيلاحظ الجابري أمراً لافتاً، وهو أنّ المعارضة الشّيعيّة التي استطاعت على مدى التّاريخ العربيّ الإسلاميّ استقطاب الجماهير المضطهدة والمحرومة فمثّلت بحقّ مظهراً تقدمياً ثورياً، قد تبنّت منتجات العقل المستقيل أساساً لإيديولوجيتها، ومن هنا التّناقض الذي ظلّت تعاني منه طوال تاريخها الحافل بالثّورات: التّناقض بين الطّابع الثّوريّ للأهداف والطّابع اللاعقلانيّ للإيديولوجيا وأساسها. بينما تبنّت الدّولة ـ الخصم موقفاً معاكساً تماماً: إذ كانت محافظة على مستوى الأهداف الاجتماعيّة، ثوريّة عقلانيّة في معظم الحالات على مستوى الإيديولوجيا أي في مستوى ما يؤسّسها معرفيّاً. هكذا كان المشهد، قبل عصر الانحطاط، قائماً على التّناقض بين الأهداف من جهة، والإيديولوجيا وأسسها المعرفيّة من جهة أخرى، إلى أن تدخّلت عوامل خارجيّة ضدّ التّجربة الحضاريّة العربيّة الإسلاميّة (الحروب الصّليبيّة، هجمات الأسبان على الأندلس، غزو التّتار للمشرق... إلخ)، فانتهى هذا التّناقض إلى تراجع عامّ: أمّا المعارضة الشّيعية فقد تراجع الطّابع الثّوريّ لأهدافها، واستفحل الطّابع اللاعقلاني للأساس المعرفيّ لإيديولوجيتها، وأمّا الدّولة ـ الخصم فتراجع الطّابع العقلانيّ لإيديولوجيتها، واستفحل الطّابع المحافظ لأهدافها[٢١٤]، فكانت النّتيجة على الجهتين «تعميم الرؤية اللاعقلانية على الصعيد المعرفي والإيديولوجي، وتكريس الأوضاع المتخلفة الإقطاعية على الصعيد الاجتماعي، وبذلك تحقّق الانسجام والتكامل بين الأساس الإيبيستيمولوجي والمضمون الإيديولوجي لأوّل مرة في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، وكان ذلك في المرحلة الثانية من تطورها، مرحلة عصر الانحطاط»[٢١٥].

هكذا أسلمنا البحث في طبيعة الأزمة عند الجابري إلى بعدها الثّقافيّ، وهو موقف برّره القول باستقلال الفكر عن الواقع أيّاً كانت درجة هذا الاستقلال نسبيّة أو مطلقة، ومهما كان مردّه: التّجريد الفكريّ، أو اتّساع المجال التّاريخيّ للإشكاليّة المدروسة، أو تدخّل عوامل خارجيّة، فالنّتيجة واحدة. وانتهى بنا تحليل الجابري لموطن الأزمة إلى أنّه لا يكمن في الثقافة بل في أداة إنتاج تلك الثّقافة: أي في العقل بوصفه أداة للإنتاج النظري.

أمّا جذور الأزمة فتضرب بعيداً في عمق التّاريخ العربيّ الإسلاميّ، أي في عصر التّدوين في منتصف القرن الثّاني للهجرة متدرّجة من ظهور عوارض تلبّست بالأسس، إلى استفحال تلك العوارض مؤسّسة أزمة حقيقيّة في عصر الغزالي (القرن الخامس للهجرة) فما بعده إلى يومنا هذا، مروراً بما اصطلح على تسميته بعصر الانحطاط الذي أفضى إليه انكسار التيّار البرهاني في المغرب والأندلس. وقد تمثّلت أزمة الأسس إجمالاً في تقييد العقل بالنّصّ، وقيام السّياسة بديلاً من العلم في مساءلة الفكر الفلسفيّ والدّينيّ، ودفعه إلى مراجعة مسلّماته، في حين بقي العلم العربيّ هامشيّاً

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.
(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.
(٢١٥) المصدر نفسه، ض ٣٤٨.



في الثّقافة العربيّة، إضافة إلى التّشريع للمشرّع، وتسرّب الموروث الغنوصيّ الهرمسيّ الملغي للعقل إلى الثّقافة العربيّة، وتصادم النّظم المعرفيّة المتنافسة وتداخلها: البيان مع البرهان من جهة، والبرهان مع العرفان من جهة ثانية، ثم البيان مع العرفان من جهة ثالثة. وهو تصادم ثنائيّ تحوّل في مرحلة لاحقة: مرحلة تأسيس الأزمة، إلى تصادم عامّ بين بنيات النّظم الثلاثة، وميّز المرحلة الموسومة عند الجابري بمرحلة «التداخل التلفيقيّ» التي جسّدتها التّجربة الرّوحيّة لأبي حامد الغزالي وفكره. وفيهما شُرّع دخول التصوّف من باب البيان الرّسميّ: الفقه، وأُقصي البرهان، وأُبطل مبدأ السببيّة، وساد مبدأ التجويز بدلاً منه، وشاعت الهرمسيّة، واسْتُغْنِي عن «علوم القشرة»: العلوم الطّبيعية والرّياضيّة... بـ «علوم اللباب»: علوم الباطن المستخلصة من طريق الكشف والإلهام، وانتصر العقل المستقيل بعد أن تداخلت النّظم الثّلاثة لا بوصفها نظماً مستقلّة، بل نظماً متشظّية قد تداخلت سلطاتُها الثّلاث. وأصبحت تشكّل ما سمّاه الجابري بـ: البنية المحصّلة. فهل كان هذا السقوط نهائيّاً؟ كلّا. فقد حاول التيّار البرهانيّ في المغرب والأندلس إعادة تأسيس العقل العربيّ على قاعدة المصالحة بين البيان والبرهان، مع إقصاء العرفان إقصاءً تامّاً. وقد نهض بهذه المحاولة كلّ من ابن حزم في مذهبه الظّاهري، عبر طلب القطع في الفقهيّات، وابن باجة وابن رشد اللذين طلبا اليقين في العقليات، وابن خلدون الذي حاول تأسيس التّاريخ تأسيساً عقليّاً، فنشد تمحيص الأخبار بواسطة المطابقة بين المرويّات وطبائع العمران، والشّاطبي في التماس المقاصد للأحكام، مستندين جميعاً إلى الكلّيات المعرفيّة، ملتمسين معقوليّة الظّواهر والوقائع والأفكار في أسبابها. غير أنّ هذا التيّار قد أخفق لأسباب ذكرناها في حينه: بعضُها موصول بالاتّجاه الحضاريّ العامّ للعرب والمسلمين في ذلك العصر، وبعضُها منتسب إلى تغلغل العقل المستقيل في كلّ مجالات الثّقافة العربيّة الإسلامية، والدّور التّخريبيّ من الدّاخل لمعتنقي هذا العقل المستقيل من المتصوّفة خاصّة، والسلبيّ تجاه الآخر الغازي.

وهكذا اكتملت ملامح أزمة التّراث وعوائقه المعرفيّة عند الجابري، وعليها سيتأسّس شكل القطيعة مع التّراث في مداه وحدوده. وهو ما سنعالجه في المبحث الأوّل من الفصل الثّاني، بعد أن نستوفي تحليل طبيعة الأزمة التراثيّة، ونستجلي عوائقه عند محمد أركون وعبد الله العروي.

٢ ـ أزمة التّراث وعوائقه عند أركون: الطّبيعة والجذور

أ ـ طبيعة أزمة التّراث وعوائقه: الانغلاق والجمود

تميّزت أطروحات أركون بتجاوز الثّنائيّة الفكريّة: مثاليّ/مادّي، فلم ينخرط، كما فعل غيره، في سجال يسعى إلى تبرير وجهة النّظر التي اختارها، أو إلى دحض وجهة النّظر المخالفة لها، على الرّغم من أنّ مشروعه الفكريّ قد بدأ في التّبلور في أتون السّجالات التي ميّزت الثّمانينيات من القرن العشرين. وفيها علا صوت الخصومة بين التيّارات المادّية عموماً وفي مقدّمتها التيّار الماركسيّ، وبين خصومهم ممّن يَدْعُونَهم بالمثاليّين، إذ قليلاً ما يظفر الباحث بإشارات نظريّة صريحة في مؤلّفاته



تؤصّل رؤيته لطبيعة الأزمة في المجتمعات العربيّة، وهو ما يسمح بالقول بأنّ أركون يعتقد أنّ اختياره قد بات من مسلّمات البحث. إلّا أنّ الدّارس لا يَعْدَمُ إشاراتٍ دالّةً، كما سنرى، على أنّ أركون يؤمن بأنّ الأزمة التي تعانيها المجتمعات العربيّة والإسلامية هي في جوهرها مشكلة تراث دينيّ تحجّر بفعل عوامل عديدة، وأصبح يمثّل سّياجاً دوغمائيّاً مغلقاً[٢١٦]. وهو ما جعله يتحوّل إلى عائق في وجه محاولات تَبْيِئة الحداثة ومكتسباتها في مستوى القيم والمناهج والنّظرة إلى الإنسان والعالم والدّين... إلخ كما يدلّ على ذلك أيضاً تمحّض جهود الرّجل النّظريّة والمنهجيّة لنقد التّراث الدّينيّ.

ينعى أركون، في المقابل، على الوضعيّة المتطرّفة إنكار دور العامل الروحيّ، والتمسّك بالبعد المادّي وحده محرّكاً للتّاريخ. فيقول: «لقد آن الأوان للخروج من هذه العقلية الضيقة أو المتطرفة التي لا تعترف إلّا بالعوامل المادية البحتة في التّاريخ. ينبغي أن نعترف للبعد الروحي بوجوده بصفته أحد المكونات التي تشكّل نظام التصور والاعتقاد الخاص بكل فئة اجتماعية مدروسة»[٢١٧]. ولا يكتفي أركون باعتبار البعد الرّوحيّ أحد مكوّنات نظام التصوّر والاعتقاد فحسب، بل يجعله، إلى جانب الأحلام والخيالات والطّوباويّات، شريكاً في صنع التّاريخ وتحريكه، بل ولا يقلّ قوّة ولا مادّية عن الأحداث والوقائع[٢١٨]، لذلك فإنّه ينبغي التماس عوامل الأزمة التراثيّة وعوائقه، لا في الوقائع المادّيّة وحدها، بل كذلك في تلك الأحلام والخيالات والطوباويات.. وبناء على هذه الأهمّية التي يوليها أركون للعامل الرّوحي في التّاريخ فإنّه يؤسّس مشروعيّة أولويّة النّقد اللاهوتي على النّقد في غيره من المجالات، باعتبار التحرير الدّيني هو الذي يضفي المشروعيّة على كلّ أنواع التّحرير الأخرى: سياسيّة، كانت، أو اجتماعيّة أو أخلاقيّة إلى الحدّ الذي يسمح بالقول إنّ «تحرير الأرض مرتبط بتحرير السماء»[٢١٩].

إنّ أهميّة حضور الدّين في الثّقافة العربيّة قديماً وحديثاً[٢٢٠]، هو الذي جعل أركون يتّجه بالنّقد إلى تركيز الجابري على نقد العقل العربيّ، معتبراً أنّ ما ينبغي إخضاعه لسلاح النّقد هو العقل الإسلاميّ «لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قل لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود

---

(٢١٦) السّياج الدوغمائيّ المغلق مفهوم مهمّ في شبكة المفاهيم التي وظّفها أركون، وقد استمدّه من أعمال المفكّر الأمريكي ذي الأصل البولوني ميلتون روكيش التي تابعه فيها مع بعض التّعديلات الفرنسيّ جان بيير ديكونشي الباحث في علم نفس الاجتماع الدّيني. وقد توصّل روكيش إلى بلورة مفهوم الدّوغمائية ووظائفيّة العقليّة الدوغمائيّة وآليات اشتغالها انطلاقاً من تحليله مفهوم التّصلّب الذهني (La Rigidité mentale) ويعرّف روكيش التصلّب الذّهنيّ بأنّه «عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلّب الشروط الموضوعيّة ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدّة حلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حلّ هذه المشكلة بفاعليّة أكبر». لمزيد التوسّع، انظر: Jean-Pierre Deconchy, «Milton Rokeach et la notion de dogmatisme,» *Archives de Sociologie des religions*, no. 30 (1970),

نقلاً عن: أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٥ ـ ١٦.

(٢١٧) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٢٠.

(٢١٨) أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢١٩) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٨١.

(٢٢٠) يبرّر أركون إلحاحه المستمرّ على ضرورة دراسة الظاهرة الدّينيّة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة بأنّ ما يسمّيه بالتجاوزات السّياسيّة والنّفسيّة ـ الاجتماعيّة للدّين لم تُحجّم بعد، على عكس ما تمّ في المجتمعات الغربيّة التي كان للفعل =



[...] وبالتالي فإن نقد العقل اللاهوتي القروسطي المسيطر علينا منذ مئات السنين يشكّل المهمة الكبرى للثقافة العربية بمجملها»[٢٢١]. ويمكن أن نُلمع سريعاً، على وجه نستدلّ به على طبيعة الأزمة عبر آفاق تجاوزها، إلى حلّ الأزمة كما يدعو إليه أركون. هذا الحلّ الذي يلخّصه في «تحرير الفكر الإسلامي وتحرير الإسلام بصفته ديناً من الاستخدامات الإيديولوجية التي تعرّض لها في الماضي والتي هي ملتهبة الآن»[٢٢٢]، باعتبار تلك الاستخدامات، القديمة منها والحديثة، عوائق تحوّلت بمرور الزمن إلى عقبات تيولوجية ومعرفية معاً.

وإذا كان هذا هو **الوجه الأوّل** من الأزمة التي انتهى بنا التّحليل إلى طبيعتها التّأوليّة الدينيّة، وإلى عوائقها ذات الأساس المعرفيّ الثّيولوجي، فإنّ لهذه الأزمة، عند أركون، **وجهاً آخر** كان للتّاريخ دور أساسيّ فيه. وكان لهذا الوجه دور في تعميق أزمة التّراث ومضاعفة عوائقه في العصر الحديث، كما سنرى في مبحث جذور الأزمة.

فقد فضّل أركون مصطلح التّفاوت التّاريخي على مصطلح الانحطاط لأنّه، نعني مصطلح التّفاوت، يفرض المقارنة بين معطيات التّراث ومفاهيمه من جهة، وبين المكتسبات المعرفيّة والمنهجيّة الغربيّة منذ أن توقّف التّراث العربيّ الإسلاميّ عن العطاء الحضاريّ، وانطلقت أوروبا في مسيرتها النهضويّة، من جهة أخرى. يقول أركون: «يبدو لي أن مصطلح التفاوت التاريخي أفضل من مصطلح الانحطاط [...] لأنه يجبرنا على المقارنة بين القوى الموجودة في كلتا الجهتين»[٢٢٣]. ويعني بالجهتين الجهة العربيّة والجهة الغربيّة. ولئن لم يول الجابري هذا البعد من أزمة التّراث أهمّية تذكر بسبب اختياراته البنيويّة الإبيستيمولوجيّة التي تقصي البعد التّاريخي، فإنّ العروي، كما سنرى، يعطي هذا البعد ثقلاً تفسيريّاً مطلقاً لأزمة التّراث. وفعلاً، فإنّه لا يمكن أن نتحدّث عن أزمة في التّراث ولا أن نعيَ وجود عوائق تعرقل تقدّمه لولا أنّ تاريخاً آخر كان يتشكّل خارجه ويفرض عليه مقولاته واكتشافاته، إلّا أنّ أركون يذهب أبعد من ذلك في تشخيص طبيعة الأزمة النّاتجة من فواعل التّاريخ، إذ يرى أنّ القطيعة التي حدثت في التّراث ذات طابع مزدوج: داخليّة وخارجيّة، فأمّا **الأولى** فتتمثّل في انقطاع «الفكر الإسلامي في المرحلة العثمانية عن أفضل ما أنتجه الفكر الإسلامي ذاته في المرحلة الكلاسيكية أي في القرون الستة الأولى [...] وأما **القطيعة الثانية** فكانت مع الخارج، أي مع أوروبا، فقد نام الفكر العربي الإسلامي وجمد ولم يعد يعرف ماذا يحصل حوله من اكتشافات علمية وتطورات فلسفية»[٢٢٤].

= التّاريخي للبرجوزايّة فالبروليتاريا العمّاليّة دور في تحجيم التّجاوزات الإيديولوجيّة للدّين المسيحيّ. انظر: المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٣، ٢٨٨ و٣٠٩. انظر أيضاً: أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١٦٩.



وهكذا فإنّ اكتشاف العرب والمسلمين للتاريخية الحديثة (ولأزمة التّراث وعوائقه تبعاً لذلك) كانت إثر مواجهة البرجوازيّة الغربيّة الفاتحة، فأصبحوا يولون التّاريخ الأرضيّ الواقعيّ أهميّة متزايدة بعيداً من الثّيوقراطيّة المركزيّة التي كانت قد ميّزت تاريخيّة الإسلام الكلاسيكيّ[225].

يكفي أن نقارن، كما يقول أركون، بين التصوّر التّراثيّ للوجود وفكرة الإله، وطرائق إنتاج المعنى، لنتبيّن عمق ما يفصله عن التّصوّرات الحداثيّة. فـ «في السابق عندما كان الدين مسيطراً كان الخيار يكمن في أن تقبل أو ترفض الانضمام إلى التصور التالي للوجود على هذه الأرض: أي أن تعيش عبورك الأرض في هذا العالم من خلال الإخلاص المطلق لمديونية المعنى الناتجة من إبرام عهد أو ميثاق أبدي مع إله... أما الآن وبعد انتصار الحداثة فلم يعد هذا الشيء ضرورياً لأننا وكما قلنا أصبحنا قادرين على الاستغناء عن الله»[226]. بل إن أزمة التّراث في مستواها التّاريخي قد ظهرت أيضاً في فكرة الحقيقة نفسها، ففي حين بُنيت في التّراث الدّيني على معنى الإطلاق، فإنّها في الحداثة مبنية على تاريخية الحقيقة ونسبيّتها، وعلى تعدّد الحقيقة في عصر ما بعد الحداثة (بعد ١٩٥٠)[227].

كما أنّ نظراً في أحد المفاهيم التّراثيّة كمفهوم الشّورى التّراثيّ يمكّننا من أن نتبيّن التّفاوت التّاريخيّ بينه وبين مفهوم معاصر هو مفهوم الدّيمقراطيّة. فلئن ظلّت الأولى سجينة الفضاء العقليّ للقرون الوسطى، فإنّ الثّانية تنتمي إلى الفضاء العقليّ للحداثة. وقسْ على ذلك مفهوم حقوق الإنسان الذي كان يستحيل التّفكير فيه ضمن الإطار العقليّ للعصور الوسطى إلّا من خلال علاقته - أو خضوعه - لحقوق الله[228]. ولئن بدا تحليلنا للوجه التّاريخي للأزمة مجملاً، فلأنّنا اكتفينا منه على ما يقيم الدّليل على مسؤوليّة التّفاوت التّاريخي بين التّراث والفكر الغربيّ في تشكّل الأزمة ونشأة العوائق، فضلاً عن أنّ لنا عودة مفصّلة لتفصيل القول في هذا المبحث في سياق البحث عن جذور الأزمة وتحوّلاتها.

تأسيساً على المقدّمات السّابقة، يمكن أن نتبيّن الفرق مثلاً بين قراءة الجابري للأزمة من جهة، وبين قراءة أركون لها من جهة أخرى. ففي حين يراها **الأوّل** أزمة بنية ثقافيّة عامّة تتّصل بآليات اشتغال العقل، يراها **الثّاني** أزمة ثقافيّة تتعلّق بالفكر الدّينيّ خاصّة من جهة، وأزمة ناشئة عن التّفاوت بين تاريخين: العربيّ والأوروبيّ من جهة أخرى. ولولا تقدّم هذا الآخر واحتكاكه بالذّات العربيّة والاسلاميّة لما بدا التّراث في أزمة، ولما احتاج العرب إلى التّساؤل عن أسباب تخلّفه، ولا عن طبيعة العوائق التي تمنعه من الاندراج في التاريخ العالميّ الحديث، أيّاً كان هذا الاندراج: بشروط التّراث أو بشروط الحداثة، أو بصيغة تأليفيّة تجمع بينهما بهذا القدر أو ذاك. وهذا الوجه من التّأخر

---

(٢٢٥) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٣٥.

(٢٢٦) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٢٦٧.

(٢٢٧) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠.

(٢٢٨) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٦٩.



(التأخّر التّاريخيّ) هو ما سيستقطب تشخيص عبد الله العروي لعوائق التّراث وأزمته كما سنرى. ولعلّ في هذا ما يدعم قولنا بالمنزلة الوسطيّة لأركون بين الجابري والعروي لا في القول بقطيعة وسطى مع التّراث كما سنرى (في مقابل قول الجابري بالقطيعة الصّغرى أو الجزئيّة، وقول العروي بالقطيعة الكبرى أو الكلّية)، بل في تشخيص الأزمة وعوائق التّراث أيضاً.

لعل في كلّ ما ذكرنا ما يبرّر انشغال أركون (وغيره)، بتشخيص العوائق التي تكبّل ذلك الفكر الإسلاميّ (أو العقل الإسلامي)، وما يشرّع الانكباب على البحث في جذور تلك الأزمة سعياً إلى تحديد بداية تشكّلها، كما سيتّضح في ما سيأتي من هذا المبحث.

ب ـ في جذور الأزمة والعوائق

نتناول في هذا المبحث جذور الأزمة وخصائصها انطلاقاً من التوصيف المزدوج الذي وقفنا عليه لطبيعتها في المبحث السّابق: الطّابع الثّقافي الدّيني وتحجّر التّأويل، والطّابع التّاريخيّ الذي نجم عن التّفاوت التّاريخيّ بين التّراث العربيّ الإسلاميّ من جهة، وبين التّاريخ الغربيّ الذي بلغ أوجه في عصر الحداثة وما بعدها من جهة أخرى. فكيف تشكّلت أزمة التّراث عبر مراحل الفكر العربيّ الإسلاميّ المختلفة؟ وما هي خصائص العوائق التي أسّست تلك الأزمة؟ وما هي مظاهر التّفاوت التّاريخي؟ وكيف ساهم في تعميق الأزمة ومضاعفة العوائق؟

(١) **تحجّر التّأويل وعوائق التّراث:** يرى محمد أركون أنّ تاريخ الفكر الإسلاميّ السّابق لعصر النّهضة ينقسم إلى ثلاث مراحل لكلّ منها خصائصه. وهي على النّحو الآتي: ١ ـ مرحلة القرآن والتّشكيل الأوّليّ للفكر الإسلامي (٦٢٢ م ـ ٧٦٧م). ٢ ـ مرحلة العصر الكلاسيكيّ (٧٦٧م ـ ١٠٥٨م). ٣ ـ المرحلة السّكولاستيكيّة أو عصر الانحطاط (ما تلا المرحلة السّابقة إلى القرن التاسع عشر، وربّما حتّى الآن).[٢٢٩]

تُمكّن العناوين التي وسم بها أركون تلك المراحل الدّارسَ من أن يقف على تحوّلات الأزمة، وعلى حظّ كلّ مرحلة من ذاك التّأزّم. ولئن كان من البديهيّ أن يتركّز اهتمامنا في تحديد خصائص مرحلة عصر الانحطاط، كما يراها أركون، باعتبارها ممثّلة لأعلى مراحل التّأزّم في الفكر العربي الإسلاميّ وتبلور عوائقه، فإنّنا سنعمد إلى تتبّع جذور تشكّل تلك الأزمة في المرحلتين السّابقتين، أي منذ ظهور الإسلام إلى بداية القرن الخامس الهجريّ، مستحضرين، في ذات الحين، ما به مهّدتا لعصر الانحطاط.

فالتّراث السّابق لعصر الانحطاط، عند أركون، كما أسلفنا، ينقسم إلى فترتين: فترة أولى تميّزت بحرّيّة في الاجتهاد، وبقدر كبير من المرونة في التّديّن، واتّساع دائرة المفكّر فيه، وتشمل مرحلة الحدث القرآني أو الظّاهرة القرآنيّة وصدراً من مرحلة الحدث الإسلاميّ وما تلاه إلى حدود عصر

---

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٣. انظر أيضاً: أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٥٠.



التّدوين. وهو التّاريخ الذي يراه حدّاً فاصلاً بين ما قبله وما بعده. وفترة ثانية تلي هذه المرحلة يسمّيها العصر الكلاسيكيّ، وهو عصر تميّز بالانفتاح ونزعة الأنسنة... إلخ بقدر ما شكّل بداية تشييد للسّياج الدّوغمائيّ المغلق، وانحسار دائرة المفكر فيه واتّساع دائرة اللامفكّر فيه، أي بداية تشكّل عوائق التّراث المعرفيّة والثيولوجيّة.

فما هي خصائص الفكر العربيّ في المرحلتين السّابقتين على عصر الانحطاط عند أركون؟

(أ) التّراث من المرونة إلى التحجّر في تجربة المدينة والعصر الكلاسيكيّ: بداية تشكّل العوائق:
من اللافت قول أركون إنّ «هناك ثورة إسلاميّة واحدة في التّاريخ هي ثورة محمّد، وما عداها فتقليد باهت وجامد لا يأتي بشيء جديد»[٢٣٠]. وهو قول بقدر ما يحكم إيجاباً على المراحل الأولى، فإنّه يحكم سلباً على المراحل التّالية من التّاريخ العربيّ الإسلاميّ. ففي المرحلة الأولى، مرحلة القرآن والتّشكيل الأوّليّ للفكر الإسلاميّ كانت المرونة هي السّائدة في علاقة المسلم بالمنظومة الفقهيّة التي لم تُحدّد بعد بشكل قاطع ونهائيّ. فكان الرّأي مقدّماً على الإجماع والسّنّة والقرآن. ويبدو أنّ هذا الرّأي الذي يذهب إليه أركون يعود إلى فترة ليست بالقصيرة، أي إلى أواخر القرن التّاسع عشر، وكان أوّل من قال به «العالم المجري إغناس غولتسيهر (I. Goldziher)، فقد رأى في الكتاب الذي نشره بالألمانية سنة ١٨٩٠ بعنوان **دراسات محمدية** (*Muhammednische Studien*) أنّ أساس الفقه الإسلاميّ هو الرأي، بما هو حلول فردية وغير نسقيّة [...] ثم نشر المستشرق الألماني جوزف شاخت (J. Schacht) سنة ١٩٥٠ كتابه الشهير بالأنكليزية عن **أصول الفقه** (*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*)، فدافع عن نظرية جولتسيهر وأمدّها بالحجج. وقلب نظام الأصول رأساً على عقب. فأصبح الرّأي ممثلاً في القياس والاجتهاد هو الأول، يليه الإجماع، فالسنّة فالقرآن»[٢٣١]. وهو ذات الرّأي الذي تبنّاه محمّد الطّالبي في مقال له يحلّل فيه مفهومَ البدعة، وظروفَ نشأتها. يقول الطالبي: «كان القرن الثاني [للهجرة] هو الذي ظهرت فيه المؤلّفات القادرة على الدّفاع عن دار الإسلام في وجه الهجمات المتزايدة القوّة للمُحدثات [أو البدع]»[٢٣٢].

وقد ذهب أركون المذهب ذاته في تأكيد حالة المرونة التي اتّسم بها الطّور الأوّل من التّاريخ العربيّ الإسلاميّ. يقول هاشم صالح في مقدّمته لكتاب أركون **الفكر الإسلاميّ، قراءة علميّة**: «إن مسلمات الأرثوذكسيّة أو ما يسمّيه أركون بـ **المنظومة الفكرية الإسلامية** (الإبيستيمي) لم تكن تلعب

(٢٣٠) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ١٧٦.

(٢٣١) عبد المجيد الشرفي، **لبنات III في الثقافة والمجتمع**، إشراف عبد المجيد الشرفي، سلسلة معالم الحداثة (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠١)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

للتوسّع يمكن العودة إلى: عبد المجيد الشرفي، **لبنات I: في المنهج وتطبيقه**، إشراف عبد المجيد الشرفي، سلسلة معالم الحداثة، ط ٢ (تونس: دار الجنوب، ٢٠١١)، ص ٣٧ ـ ٥٣.

(٢٣٢) Talbi Mohamed, «Les Bida',» *Studia Islamica* (Paris), no. 12 (1959), pp. 42-77.

انظر أيضاً علاقة انتشار مفهوم البدعة عند المذاهب الإسلاميّة كافة بالانغلاق وتحجّر الفكر الدّينيّ في: Ignaz Goldziher, *Etude sur la tradition islamique* (extraites du Tome 2 des *Muhammdanische studien*), trad. Léon Bercher (Paris: Maisonneuve, 1952), p. 24.



نفس الدور [...]. في المرحلة الأولى كانت لا تزال طازجة مترجرجة حرة قريبة من منابتها، وكانت تسمح بحرية التفكير والممارسة والخلق والإبداع لم نشهدها من بعد. أما في المرحلة الكلاسيكية فقد أصبحت متخشبة إكراهية وقسرية وتوصلت في بعض الأحيان إلى شل حركة الفكر العربي والفكر الإسلامي بشكل تام»(٢٣٣).

ويعود التّفكير الشّخصيّ الحرّ وانفتاح المعنى في رأي أركون إلى عاملين: عامّ وخاصّ.

أ ـ أمّا **العامل العامّ** فهو أنّ أيّ دعوة سواء أكانت دينيّة كالمسيحيّة والإسلام، أم غير دينيّة كالخطاب الثوريّ لعصر التّنوير تكون في البداية منفتحة ومليئة بالاحتمالات والمعاني قبل أن تتحوّل إلى مرحلة الدّولة والحاجة إلى التّنظيم وإكراهاته، وضرورات القوّة والسّلطة، حينها تتحوّل الدعوة إلى خطاب فقهي، أو لاهوتيّ، أو سياسيّ، متحجّر(٢٣٤).

ب ـ أمّا **العامل الخاصّ** فيتمثّل بطبيعة القرآن ذاته، فـ«هو عبارة عن مجموعة من الدّلالات والمعاني الاحتماليّة المقترحة على كل البشر. وبالتالي فهي مؤهّلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولّد منها»(٢٣٥). ويضيف أركون سمة مميّزة لتشكّل النّصّ القرآنيّ. وهي سمة التّسامي أو الإعلاء (Sublimation) لما هو يوميّ وعابر، فهو «يحوّل بشكل عجيب وسحري واستثنائي الدنيوي إلى مقدس والزمني إلى روحي والاقتصادي إلى أخلاقي ويحوّل المناخ الفيزيائي المحسوس إلى كون من الآيات والعلامات والرموز»(٢٣٦). وتنتج عن هذه الآليّة، في رأي أركون، ثلاث خصائص مهمّة تتّصل بطبيعة القرآن، وهي: ١ ـ أنّ القرآن في مرحلة النّطق الأوليّ يتحدّث عن دين مثاليّ/متعالٍ يتجاوز التّاريخ. ٢ ـ أنّ انفتاح دلالات القرآن يجعل منه نصّاً لا يستنفده تفسير أو تأويل بشكل نهائيّ، وهو ما يسفّه كلّ دعوى أرثوذكسيّة. ٣ ـ أنّ القرآن لا يمكن اختزاله إلى أيّ دعوى إيديولوجيّة لأنّه يتحدّث عن الأحوال القصوى للوضع البشريّ كالكينونة والحبّ والحياة والموت...(٢٣٧).

إنّ صفتَي الرّمزيّة والمجازيّة تجعلان من النصّ اللغوي عموماً، والقرآنيّ منه على وجه الخصوص، نصّاً ثريّاً لا تستنفد دلالاته بسبب الفجوة الموجودة دوماً بين الدّالّ والمدلول. تلك الفجوة التي تملؤها تصوّرات مستعملي اللغة وأوهامهم وخيالاتهم بحسب عبارة علي حرب(٢٣٨).

---

(٢٣٣) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٨.

(٢٣٤) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢٣٥) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٤٥. ويجمل أركون، في مؤلّف آخر، الخطاب القرآني في ثلاثة جوانب على صلة وثيقة بالخصائص التي ذكرنا، وهي: تركيبته المجازيّة، وبنيته السّيمياتيّة والدّلاليّة، وتداخليّته النّصّانيّة. انظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣١.

(٢٣٦) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٩٨.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٢٣٨) علي حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٧٨.



ويذهب إلى هذا الرّأي كذلك المفكّر الباكستانيّ فضل الرّحمن ملاك (ت. ١٩٨٨)، وخلاصة رأيه أنّ نظم الشّريعة الإسلاميّة في العصر الوسيط[٢٣٩] «اشتغلت بنجاح، جزئياً، بسبب الواقعيّة التي أبدتها الأجيال الأولى التي استقت المواد الأولية لتلك الشرائع من لدن الأعراف والمؤسسات التي كانت سائدة في الدّيار التي جرى فتحها، وعدّلتها حين تبدّى هذا التّعديل ضرورياً، على ضوء تعاليم القرآن، ثم دمجتها في تلك التعاليم. أما حين حاول المفسرون استنباط الشريعة من القرآن بشكل مجرد ومثلاً، في ميدان القانون الجنائي المسمى الحدود، فإن النتائج لم تكن مرضيّة تماماً»[٢٤٠].

ويذهب أركون إلى حدّ التّشكيك في أن يكون سلوك الأفراد في مرحلة التّأسيس خاضعاً لحكم الله كما يتوهّم التّقليديون. يقول أركون: «إنه لمن الصعب القول فيما إذا كانت الأعمال الفرديّة خاضعة فقط لحكم الله كما يشتهي القرآن أن تكون، أو أنها موجّهة أولاً لإرضاء قانون الشرف (Code de l'honneur) والقيم العصبيّة (النّسب) للمجتمع القبلي»[٢٤١].

تلك، إذاً، هي أهمّ خصائص المرحلة الأولى التي تقابل مرحلة القرآن والتّشكيل الأوّلي للفكر الإسلاميّ عند أركون. أمّا في المرحلة الثّانية التي تقابل عنده مرحلة العصر الكلاسيكيّ، فقد عدّ بعضهم الاختلاف والتنوّع اللذين ميّزا المرحلة الأولى ضرباً من الفوضى. فكان ذلك، إلى جانب عوامل أخرى، وراء السّعي نحو بلورة المذاهب السّنّية الأربعة المشهورة: المالكي والحنفي والشافعيّ والحنبليّ، إضافة إلى المذهب الجعفري بالنّسبة إلى الشّيعة، والإباضي بالنّسبة إلى الخوارج.

ولئن عُني أركون بتحليل الطّابع الإبداعيّ للمرحلة الكلاسيكيّة، وانفتاح المجتمعات العربيّة آنذاك على أجناس من البشر مختلفة، واتساع دائرة اهتمام الثقافة العربيّة بعلوم الإغريق وفارس والحضارات القديمة عموماً، وهو ما أسهم في إنشاء «أنواع من النّزعات الإنسانية العربيّة لن يقف سحرها الآسر وسلطانها حتّى يومنا الحاليّ» [٢٤٢]، فإنّ هذا الجانب الإيجابيّ من هذه المرحلة،

---

(٢٣٩) يمتدّ العصر الوسيط من سقوط روما على يدي الجرمان سنة ٤٧٦م إلى سقوط القسطنطينية على يدي محمد الفاتح العثمانيّ سنة ١٤٥٢م.

(٢٤٠) فضل الرحمن، **الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية**، ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: دار الساقي بالتّعاون مع مؤسسة تعزيز الديمقراطية والتغيير السياسي في الشرق الأوسط، ١٩٩٣)، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٤١) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٢٤. تجدر الإشارة إلى أنّ الشّرفي وأركون يتّفقان على أنّ الصرامة في تطبيق الشّريعة وشموليّته ليس سوى وهم من أوهام الحركات الأصوليّة المعاصرة. ففي القرن الثّامن، كما يقول الشرفي نقلاً عن التّجاني في رحلته، أنه ليس لأهل غمراسن بالجنوب التونسيّ ولا لأهل ساكني الجبل من الإسلام إلّا الاسم فقط. ولا تجد منهم من يعرف للصلاة اسماً وكذلك جميع الشرائع. انظر عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ١٢٠. أما أركون فيقول إن القانون الإسلامي لم يُطبّق أبداً (كذا) في منطقة القبائل حتّى سنة ١٩٦٢. انظر: أركون، **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي**، ص ٢٨٨.

(٢٤٢) محمد أركون، **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوّا، سلسلة زدني علماً (بيروت: دار منشورات عويدات، ١٩٨٢)، ص ٨٠. تظهر عناية أركون بالطّابع الإيجابي للمرحلة الكلاسيكيّة منذ أطروحته في السّتّينيات: Mohammed Arkoun, =



على أهمّيته، لا يعنينا في ما نحن بسبيله، بقدر ما يهمّنا تتبّع رؤيته مسار تشكّل الأزمة في هذه الفترة المدعوّة بالمرحلة الكلاسيكيّة.

فكيف وصف أركون بدايات تشكّل خيوط الأزمة في العصر الكلاسيكيّ؟

ذكّر أركون ببعض المواقف الرّافضة تقييد حرّية الاعتقاد ودفاعها عن مرونة الأحكام الفقهيّة في العصر الكلاسيكيّ مشيداً بموقف ابن حنبل بقوله: «إنّ ابن حنبل إذا (كذا !) رفض إطاعة أمر الخليفة في إحدى مسائل العقيدة قد ثبّت إحدى (كذا!) حدود صلاحيات الخليفة التي ينبغي ألّا تتعداها. فموقف ابن حنبل يعني عملياً ما يلي: [...] من واجب الخليفة حماية القانون الديني والسهر على تطبيقه، ولكن لا يحق له أنْ يحدد مضامينه أو يفرضها»[٢٤٣]. غير أنّ هذه المواقف كانت معزولة، ولم تعكس المسار العامّ الذي كان يتّجه إلى الانغلاق والرّكود، كما سنرى، إذ سُجّلت مواقف أخرى مخالفة كانت تؤسس لهيمنة مؤسسة الحكم على المؤسّسة الدينية. وهو ما يؤكّد الطّابع الانتقالي لهذه المرحلة التي يسمها أركون بـ «الظاهرة الإسلامية» ويعرّفها بأنّها: «ليست إلّا تجسيداً تقريبياً من الناحية النظرية والعملية للظاهرة القرآنيّة في التاريخ»[٢٤٤]. ويضيف موضّحاً أنها تعني «التقنين الطقسي والشرعي لخطوط التقسيم المرسومة والمفروضة من قبل الدولة الإمبراطورية أو من قبل العديد من السلطات المحلية التي تنسب نفسها جميعاً إلى الرسالة الأولية أو التدشينيّة»[٢٤٥]. هذه الرسالة الأوليّة التدشينيّة التي يخصّها أركون بمصطلح «الظاهرة القرآنية» أو «الحدث القرآني»[٢٤٦].

من السّلطات التي يذكرها أركون، سلطة المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة التي باشرت جملة من التّحديدات المتصاعدة التي كانت تتّجه باستمرار إلى تغييب كلّ التّأويلات المخالفة، وتشويهها ونسيانها، مُضْفِيَةً، في المقابل، على اختياراتها صفة القداسة والحقّ والإطلاق، مغيّبة الظّروف السّياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي رشّحتها للانتشار والسّيادة. يقول أركون: «هكذا يتبيّن لنا كيف أغلق الإسلام الرسميّ نفسه في تحديدات دوغمائية قاسية لا تناقش، وكيف أسبغ عليها صفة الحقائق التيولوجية الخالصة، في حين أن الأمر يتعلّق كلياً بصراعات وخلافات سوسيولوجية ـ ثقافية، وبتنافس على اقتناص السلطة وممارستها»[٢٤٧].

= *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/IXe siècle: Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030), philosophe et historien* (Paris: J. Vrin, 1970).

وقد ترجمه هاشم صالح بعنوان: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٧). كما تظهر في مؤلّفاته الأخيرة، انظر: أركون، الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، خاصة الفصل الأول: «عودة إلى السؤال الأنسي في السياق الإسلامي»، ص ٢٩ ـ ٦٣.

(٢٤٣) أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ٥١.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٤٥) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٧٧.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٤٧) أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٦.



ولم يستثنِ أركون السّلطة السّياسيّة التي حمّلها مسؤوليّة توظيف الدّين في صراعها، سواء من أجل تدعيم نفوذها وهيمنتها على الرّعيّة، أو من أجل تثبيت سلطانها في مواجهة خصومها. وهكذا، ينبغي أن تُفهم مختلف التّركيبات الإيديولوجيّة الموظّفة للخطاب النّبويّ، على أنها صادرة عن «مسؤولية الدولة القائمة على العنف والقوّة في تحويل الرموز المنفتحة للدّين لصالحها، أي تحويلها إلى نوع من النظام القسري لما يدعى بالدين الأرثوذكسي (= «المستقيم» أو «الصحيح» وما عداه فهرطقات وأضاليل)»[٢٤٨].

لعلّ من أهمّ الأمثلة الدّالة على تضافر جهود المؤسّسة الدّينيّة ومؤسّسة السّلطة السّياسيّة، في نظر أركون، تحالفَ الحنابلة بداية من سنة ٢٣٢هـ/٨٤٨م مع الخليفة العبّاسيّ المتوكّل (ت ٢٤٧هـ)[٢٤٩] ومع الخليفة القادر (ت ٤٢٢هـ) لاحقاً (أي سنة ٤٠٩هـ/١٠١٨م) في ما يُعرف بالاعتقاد القادري الذي أدّى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزليّ، وبخاصّة ما يتعلّق بالأطروحة القائلة بخلق القرآن[٢٥٠]. وفي هذه المرحلة، كما يقول أركون، بدأت بالتّشكّل دوائر الفكر الإسلاميّ الثّلاث: الممكن التّفكير فيه والمستحيل التّفكير فيه واللامفكر فيه[٢٥١]. كما بدأ يتقرّر في تلك المرحلة أيضاً نصيب تلك الدّوائر من الضّيق والاتّساع، فقد بدأت دائرة المسموح التفكير فيه تضيق في مقابل اتّساع دائرتي المستحيل التفكير فيه واللامفكّر فيه. يقول محمد أركون: «(التاريخ الزمني للفكر الكلاسيكي يتموضع بين عامي ٨٤٨ [م] و١٤٠٠م). وهنا، حول هذه النقطة الحاسمة، تدور جدلية الممكن التفكير فيهم والمستحيل التفكير فيه، والمفكر فيه/واللامفكر

---

(٢٤٨) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علميّة، ص ١٦٨.

(٢٤٩) يقول المسعودي بشأن الانقلاب السنّيّ في عهد المتوكّل أنّه، أي المتوكّل «أمر بترك النظر والمباحثة في الجدال والترك لما كان عليه الناس أيام المعتصم والواثق، وأمر بالتسليم والتقليد وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث، وإظهار السّنّة والجماعة». انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ص ٣٦٩.

(٢٥٠) أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص ٤٨. وقد ذكره الشّرفي أيضاً، وأحال على نص الاعتقاد كاملاً في: آدم سميث، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ط ٣ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م)، ج ١، ص ٣٦٣ - ٣٦٦.

(٢٥١) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٤٤. تعتبر هذه المفاهيم الثّلاثة من أهمّ مكوّنات الجهاز المفاهيميّ الذي وظّفه أركون في تحليل التّراث. وقد عرّفها كالآتي: «المسموح التّفكير فيه أو الممكن التّفكير فيه (Le Pensé) هو «ذلك النطاق الذي يؤذن للعقل بأن يشتغل داخله أو يفكر فيه. ونقصد به أيضاً ما يقبله التراث الرسمي المقدّس ويخلع عليه القدسية بواسطة استخدام هيبة النصوص التأسيسية والسلف الصالح والشخصيات الرمزية الكبرى المنمذجة مثالياً بواسطة تقنيات الإلحاق والضمّ ومد بساط المشروعية عليها. وهي تقنيات مستخدمة بكل براعة من قبل «مديري أمور التقديس» كما يقول ماكس فيبر، أي رجال الدين في الواقع. ويتمّ كل ذلك عن طريق إقامة علاقة وثيقة قليلاً أو كثيراً مع المتخيّل الاجتماعي (نقصد بالشخصيات الرمزية الكبرى شخصيات الصحابة أو الأئمة والتابعين وتابعي التابعين أو حتى الهيبات الدينية المتأخرة كابن تيمية وغيره)»، انظر: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٢٣٣ - ٢٣٤. أمّا المستحيل التفكير فيه (L'Impensable) واللّامفكر فيه (L'Impensé) فيعرّفهما مترجم أركون هاشم صالح بقوله: ««اللامفكر فيه» ليس إلا تراكماً للمستحيل التفكير فيه (...) وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها». انظر: أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علميّة**، ص ١٨.



فيه»[٢٥٢]. ومن الأسباب الرّئيسيّة في نشوء هذه الظاهرة «إعطاء الأولويّة الوجوديّة والسياسية لعلم اللاهوت والتشريع على حساب التجربة الرّوحيّة»[٢٥٣]، أي في تقديم الظّاهر على الباطن والخارجيّ على الدّاخليّ، وتفضيل الانضباط الاجتماعيّ على تعميق مفهوم الضّمير.

وهكذا، اتّخذت ثنائيّة الضّيق والاتّساع إذاً، طابعاً تراكميّاً تصاعديّاً (الضّيق المستمرّ لدائرة الممكن التفكير فيه، والاتّساع المتصاعد لدائرتَي المستحيل التفكير فيه واللامفكّر فيه). فكان من الطّبيعيّ أن يفضي ذلك في نهاية المطاف إلى تكوّن ما يَصطلح عليه أركون بـ «السّياج الدّغمائيّ المغلق أو السّياج العقائديّ المغلق»، ويقصد به البنية الدّامجة، الشموليّة والمعقّدة التي يصبح العقل فيها «خاضعاً للتراث الأرثوذكسي (أو الرسمي) المقدّس. ويتحكم فيه هذا التراث ويسيطر عليه أكثر فأكثر كلما مرّ الزمن وزاد من تقديس هذا التراث ونزع كل صبغة تاريخية عنه. وعندئذ يخضع العقل البشري لجدلية صارمة لا ترحم: أقصد تلك الجدلية التي تفصل بشكل قاطع بين المسموح التفكير فيه/والمستحيل التفكير فيه»[٢٥٤].

لمزيد بلورة هذا الموقف، يباشر أركون قراءة داخليّة للتّجربة الإسلاميّة تقوم على تحليل الكيفيّة التي استبطن بها المسلمون الأوائل التّجربة الدّينيّة في عهد الرسول وبعده، عبر المقارنة بين ما يدعوه بـ «تجربة المدينة» و«نموذج المدينة»، موظّفاً شبكة من المفاهيم تنتمي إلى علوم مختلفة كعلم النّفس وعلم النّفس الاجتماعيّ وعلم الاجتماع الدّينيّ... إلخ.

فتجربة المدينة، عند أركون، هي المدّة التي عاشها الرسول في المدينة متلقّياً الوحي، وقد تميّزت بـ «التناغم والانسجام الذي لا مثيل له بين الممارسة الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبالتالي الإبداعيّة التاريخية الضخمة من جهة، وبين القدرة على ترميز هذا التاريخ وتساميه وتصعيده»[٢٥٥]. وقد نهض محمد بالوظيفة الأولى، أمّا الوظيفة الثانية، كما يضيف أركون، فقد قام بها القرآن ذاته. ولمّا كانت هذه التّجربة فريدة غير قابلة للتّكرار في التاريخ، فقد عملت السّلطة العقائدية المتشكّلة لاحقا (الفقهاء) بدعم من السّلطة السّياسيّة، على ترسيخ التّجربة جيلاً بعد جيل حتّى أصبحت مطلقة. وغُيِّبت لحظة تاريخيّتها، فأغلقت بذلك كلّ إمكانية لإبداع مسار آخر من الفهم والتّأويل.

أمّا نموذج المدينة فهو ناتج من التّصوّر المُشكَّل استرجاعيّاً بواسطة المتخيّل الجماعيّ للأمّة أكثر ممّا هو ناتج من العقل التّاريخيّ والوعي التّاريخيّ الواقعيّ. فنموذج المدينة، إذاً، ليس سوى تركيب جماعيّ بطيء قامت به أجيال من المسلمين تلقّت معلومات عن تجربة المدينة، ولكنّها أسقطت عليها مضامين وآراء فرضتها قيم عصر آخر، أي عصر هذه الأجيال ذاتها. وعبّرت بهذا التّركيب عن حاجات اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة خاصّة بها. وبذلك التقى في نموذج

---

(٢٥٢) أركون، قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٤٤.
(٢٥٣) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٤.
(٢٥٤) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٣٣.
(٢٥٥) أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ٥٤.



المدينة التّاريخيّ بالأسطوريّ، والتّاريخيّ بالمتخيّل[٢٥٦]. ومن اليسير أن نلاحظ التّطابق التّامّ بين علاقة تجربة المدينة بنموذج المدينة عند أركون من جهة، وبين علاقة العصر الجاهليّ بالصّورة التي استُعيد بها في عصر التّدوين في نظر الجابري.

نخلص إذاً، إلى أنّ ما تميّزت به هذه المرحلة من الفكر العربيّ الإسلاميّ هو بروز ظاهرة مأسسة الدّين[٢٥٧]. وذلك بفعل التقاء مصالح الفقهاء ورجال السياسة، وتدخّل عوامل كثيرة غيرها، بعضها داخليّ وبعضها الآخر خارجيّ. كما تميّزت هذه المرحلة بنشوء المذاهب وتدوين العلوم، والتخلّي تدريجيّاً عن الطّابع المنفتح للدّين، وبداية ضيق دائرة ما يسمح بالتّفكير فيه، وبداية اتّساع دائرة المستحيل التّفكير فيه واللامفكّر فيه، إذ أُصْبِغَت القداسةُ تدريجيّاً على النّصوص والرّجال، وغُيّب البعد التّاريخيّ البشريّ شيئاً فشيئاً. واستعيدت الفترة السّابقة على عصر التّدوين، فكتبت في ضوء حاجات ذلك العصر وشواغله السّياسيّة والثّقافيّة والاقتصاديّة... إلخ. وبذلك بدأ تكريس الفهم الواحد، وحورب الاجتهاد الحرّ، وعُدّ بدعة. فكانت هذه المرحلة ممهّدة، بحقّ، لعصر آخر أكثر خطورة هو عصر الانحطاط.

فما هي مظاهر الأزمة التي استفحلت في عصر الانحطاط؟ وكيف تضاعفت عوائق التّراث؟ وما العوامل التي أسهمت في استفحال تلك الأزمة ومضاعفة تلك العوائق؟

(ب) التّراث في عصر الانحطاط: ترسّخ الأزمة: إذا كانت أزمة الأسس عند الجابري تقع في الفترة الممتدّة من عصر التدوين إلى عصر الغزالي أي في القرن الخامس للهجرة، فإنّه يجوز للدّارس أن يستعير هذا المفهوم الإجرائيّ لوصف ذات الفترة التي يدعوها أركون بالعصر الكلاسيكيّ. وفعلاً فقد تشكّلت في تلك المرحلة أزمة الأسس، بعبارة الجابري، مفضية إلى تأسيس الأزمة، أي إلى تدشين عصر الانحطاط والجمود.

ولمّا كانت آثار هذه المرحلة مستمرّة إلى اليوم بشكل أو بآخر، فإنّ أركون ينخرط في تحليل خصائصها، وفي تحديد العوامل التي أدّت إليها من أجل فهم الحاضر، إذ «لا يكفي نعتها بالانحطاط والمرور عليها مرور الكرام كما يفعل المؤلفون عادة [...] لأن المجتمعات العربية والإسلامية الراهنة ناتجة عنها مباشرة»[٢٥٨]. وبذلك يتّضح وعي أركون بما بين إشكاليّات الماضي من جهة، ورهانات الحاضر والمستقبل من جهة أخرى، من علاقات عضويّة.

فما هي عوامل الأزمة؟ وفيمَ تتمثّل خصائص عصر الانحطاط؟

---

(٢٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢٥٧) لمزيد من التوسّع في دور المؤسسة الدّينيّة في ترسيخ الجمود وتقييد الاجتهاد الحر. انظر: الشرفي. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص ١١٨ ـ ١٣٢، و١٣٣ ـ ١٩٤.

(٢٥٨) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ١٩٥.



ينبغي أن نقرّ، منذ البداية، بصعوبة الفصل بين عوامل عصر الانحطاط وخصائصه. فالظّاهرة الواحدة قد تبدو في ذات الحين سبباً ونتيجة. لذلك فإنّه لا مناص من المزاوجة بينهما، على أنّنا سنحاول التّمييز بينهما بعض التّمييز في ثنايا التّحليل.

إنّ اختيار القرن الخامس للهجرة من قبل أركون علامةً على بداية عصر الانحطاط يستدعي النّظر في ما ميّز هذا التّاريخ وما بعده من أحداث داخليّة أو خارجيّة، ممّا يمكن أن يكون قد أتينا على ذكره تصريحاً أو تلميحاً. فمن المعلوم أنّ العنصر العربيّ قد اسْتُبْعِد من دوائر الحكم والنّفوذ بحلول دولة السلاجقة الأتراك (١٠٣٨ ـ ١١٩٤م)[٢٥٩]. ومن قبلهم استولى البويهيّون الفرس (٣٢٢هـ ـ ٤٥٦هـ) على السّلطة وصارت الخلافة لقباً شرفيّاً، كما شهدت البلاد الإسلاميّة انقطاعات شملت شتّى المجالات على حدّ عبارة أركون: انقطاعاً سياسيّاً وانقطاعاً اجتماعيّاً وانقطاعاً اقتصاديّاً وانقطاعاً لغويّاً وانقطاعاً نفسيّاً وانقطاعاً عن العالم المحيط[٢٦٠].

وقد ظهرت، إلى جانب هذه العوامل التي يمكن أن نعدّها بشيء من التجاوز داخليّة، عوامل خارجيّة تمثّلت بالضّغط الخارجيّ الذي شكّلته الحملات الصّليبية والاجتياح المغولي لبغداد (١٢٥٨م) وكان هذا قد زامن الحملةَ الصليبيّةَ السّابعةَ (١٢٤٩ ـ ١٢٥٠م). وقد بدأت الأولى سنة ١٠٩٥م، وانتهت الأخيرة سنة ١٢٧٠م، أي أنّ العالم الإسلامي قد شهد طيلة ١٧٥ سنة حالة من الاضطراب أفرزت عدّة نتائج سلبيّة على المستوى الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسّياسيّ والثّقافيّ والنّفسيّ. ولو نظرنا في المستويات الثّلاثة الأخيرة لوقفنا على ما يلي:

ـ أنّ من نتائج الحروب الصّليبيّة على الصّعيد السّياسيّ قيام دول عسكرية ترأّستها عناصر غير عربيّة حولت الخلافة إلى واجهة شرعية للدّول العسكريّة، ومنها دولة السّلجوقيّين ذوي الأصول التّركيّة (من ١٠٣٧ إلى ١١٩٤م)، وقد حكموا أفغانستان وإيران وأجزاء من الأناضول وسورية والعراق والجزيرة العربيّة، ودولة الأيوبيّين ذوي الأصول الكرديّة (من ١١٧٤ إلى سنة ١٣٤٢م)، وشمل حكمُهم مصر والشّام وشمال العراق وديار بكر جنوب تركيا وجنوب اليمن، ودولة المماليك وهم عبيد استقدمهم المماليك الأيوبيّون من آسيا الوسطى (من سنة ١٢٥٠ إلى سنة ١٥٤٧م)، وشمل حكمهم مصر والشّام والعراق وأجزاء من الجزيرة العربيّة.

ـ أمّا على المستوى الثّقافيّ، وهو ما يعنينا بصورة أساسيّة، فقد نشط الاتّجاه السّلفي وبرز نزوع إلى المحافظة. وظهر «السّلف الصّالح» مفهوماً اجتماعيّاً ثقافيّاً. وصار البحث في تراث السّلف الصّالح من الفضائل الثّقافيّة. وتوقّف الإبداع الفكريّ. وساد الاتّجاه الاجتراريّ في التّأليف. ونمت ظاهرة الموسوعات والمعاجم والأدب الشّعبيّ. وأصبحت الثّقافة العربيّة، كما يقول محمد أركون،

---

(٢٥٩) يؤرخ أركون لعصر الانحطاط بقيام دولة السّلاجقة في الحادي عشر ميلادي، ويعزو ذلك إلى عدّة أسباب منها: تدشينهم العزلة التّاريخيّة بين المذاهب الإسلاميّة وإقفالهم باب الاجتهاد والقضاء على التّعدّديّة العقائديّة في أرض الإسلام. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٢٦٠) أركون، الفكر العربي. ص ١٢٩ ـ ١٣٥.



ثقافة مدرسيّة بكل ما تحتوي عليه من وثوقيّة، ومن اختيارات اعتباطيّة، ومن تكرار[٢٦١]. وانتفت في المحيط الحضاريّ العربيّ في هذه الفترة كلّ الأطر الاجتماعيّة المحبّذة لإنتاج الأنظمة المعرفيّة المغامرة، اللهمّ على يد بعض الفنّانين الحالمين أو الأنبياء والملهمين. وفعلاً فقد ازداد في تلك الفترة الحلم بظهور المهديّ. وكثُر الأولياء الصّالحون المحاطون بهالة الهيبة والعظمة[٢٦٢].

ـ أمّا على المستوى النّفسيّ فقد امتلأت النّفوس في كل مكان بروح العجز. وشاعت روح التّقوى السّلبيّة والتّدين العاطفيّ الهروبيّ. وقد تجسّد هذا كلّه في انتشار الطّرق الصّوفية الجاهلة من الدراويش وأتباعهم الذين ردّدوا الخرافات وأنباء معجزات الدّراويش وكراماتهم المزعومة. واختفت تقريباً الاتّجاهات الصّوفيّة في شكلها الفلسفيّ[٢٦٣].

وتلا تلك الحملات العسكريّة، وظهور تلك الدّول ذات الطّابع العسكريّ، نشأة إمبراطوريّة عسكريّة غير عربيّة أيضاً، هي الإمبراطوريّة العثمانيّة (١٥١٧ ـ ١٩٢٤م). والجدير بالملاحظة أنّ أركون يتوقّف طويلاً عند هذه الإمبراطوريّة مشدّداً على طابعها العسكريّ، وفقرها الثّقافيّ، ومسؤوليّتها عن الأزمة التي لازمت المجتمعات العربيّة. ولعلّ هذا التّشديد إنّما يعود إلى سببين هما: أ ـ طول حكم هذه الإمبراطوريّة الذي دام حوالى أربعة قرون وما صحبه من ترسيخ للفكر السّكولاستيكيّ. ب ـ فشلها في إجراء إصلاحات حقيقيّة رغم مواكبتها للتحوّلات التي كانت تجري في أوروبا. يقول أركون: يحقّ للأتراك «أن يفتخروا بالنجاحات العسكرية الأولى التي حقّقوها [...] ولكنهم لم يضيفوا شيئاً جديداً إلى الثقافة أو الحضارة أو الفكر [...] ولم يساهموا في تشكيل الحداثة التي ابتدأت انطلاقتها عندئذ، وإنما ظلوا على هامش التاريخ.[...] وفي تلك المرحلة التاريخية الحاسمة تمّت برمجة كل الأزمات الخطيرة والانسدادات والتّأزمات التي تعاني منها المجتمعات العربيّة والإسلاميّة»[٢٦٤]. فقد انقطعت المجتمعات العربيّة في هذه المرحلة، أي المرحلة العثمانية كما يقول أركون، عن أفضل ما أنتجه الفكر الإسلاميّ ذاته في المرحلة الكلاسيكيّة. وأصبح المسلمون لا يعرفون غير إسلام عصر الانحطاط. لذلك فقد باتوا يظنّون أنّ هذا هو الإسلام، ولا شيء غيره[٢٦٥]. وهذا الإسلام هو، تحديداً، الإسلام الذي يسند الأولويّة

---

(٢٦١) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٢٦٢) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٣٤.

«مصطلح الأطر الاجتماعيّة للمعرفة من اختراع عالم الاجتماع الفرنسيّ ذي الأصل الرّوسيّ: جورج غورفيتش. وهو يعني به أن كل أنواع المعرفة ليس مسموحاً بها ضمن أيّ إطار اجتماعيّ (أو أي مجتمع كان)». نقلاً عن: هاشم صالح ضمن كتاب محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، سلسلة بحوث اجتماعية؛ ٢ (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ١٤ الهامش: (*).

(٢٦٣) قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، عالم المعرفة؛ العدد ١٤٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٠)، ص ١٧١.

(٢٦٤) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٩٥.

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥.



للتصرّفات الشعائريّة، ويمدّد التّقديس والنّظرة الأسطوريّة إلى سائر أنشطة الإنسان بما فيها اللغة والسّلطة... إلخ بل إلى عناصر الطّبيعة من حوله.

يشير أركون إلى ظاهرتين مترابطين ميّزتا عصر الانحطاط وشكّلتا عائقاً من عوائق التّراث، وهما: ترسّخ مفهوم السّلف وشيوع التّقليد. أمّا التّجسيد العمليّ للتّقليد فقد تجلّى في ما عبّر عنه أركون بظاهرة الوسطاء بين المؤمنين والإله الواحد أو الآلهة المتعدّدة. وقد اعتبرها ظاهرة شائعة في جميع التّراثات الدّينيّة. «فالناس في المجتمعات التقليدية لا يستطيعون العيش بدون طبقة رجال الدين. والوسطاء يكثرون من قبيل القدّيسين والأولياء الصّالحين والمرابطين في السّياقات الإسلامية كلما فقد العقل التحليلي التساؤلي النقدي حقوقه لصالح المخيالات الاجتماعية التي تهيج جماهير المؤمنين تهييجاً»[٢٦٦]. وهو رأي تذهب إليه أيضاً الباحثة نائلة السليني وإن كانت تؤرّخ لهذه الظّاهرة بفترة مبكّرة من صدر الإسلام. وتكتفي بتفسير وحيد لها، هو اعتقاد الأجيال اللاحقة من المسلمين بصعوبة تحقيق الإجماع بعد تلك الفترة. تقول السّليني: «أرست مؤسسة العلماء عبر العصور مرجعيات نصية توازي المرجعية القرآنية وتقف عند صدر الإسلام للاعتقاد المتوارث بتعذّر الإجماع بعد هذه الفترة»[٢٦٧]. وتنهض هذه الظّاهرة على مسلّمة ضمنيّة مفادها أن عقل السّلف قد توصّل إلى الحقيقة المطلقة منذ البداية. ولم يعد للخلَف من دور سوى الحفاظ عليها والدّفاع عنها وتعميمها بشتّى الوسائل. وتلك خاصّية من خاصّيات العقل الدّوغمائيّ الذي يختلف بها عن العقل النّقديّ الحديث، القلقِ دوماً، والذي لا يعرف التّحديدات النهائية، والملتفتِ باستمرار إلى مسلّماته ذاتها بالنّقد والمراجعة والتّعديل. وتتجلّى خاصّيّات العقل الدّوغمائي اللاتاريخي كأجلى ما يكون في الفكر الأصوليّ الحديث الذي «ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصله الشافعي وأوصى به ابن تيمية، وأفتى به الغزالي، وأجمع عليه مراجع التقليد، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة»[٢٦٨].

لعلّ هذه الأسباب وغيرها دعت أركون، مستنداً إلى منهج أنتروبولوجيّ اجتماعيّ ثقافيّ، إلى دراسة تاريخ الإقصاءات والتوقّفات والإهمالات والنّسيان التي تنتج خلال الصّيرورة الاجتماعيّة التّاريخيّة في مقابل التّاريخ التّقليديّ الذي تأسّس على تصوّر خطّيّ للتاريخ. ويرى في عصر الانحطاط تحديداً العصر «الأكثر غنى بالأمثلة التي تسمح بدراسة ظواهر النسيان، والانقطاع والإلغاء والحذف، واللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، والمسموح التفكير فيه، والمفروض التفكير فيه، والممنوع التفكير فيه»[٢٦٩].

---

(٢٦٦) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٢٦٧) نائلة السليني الراضوي، تاريخيّة التفسير القرآني ـ ١: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، والطلاق والرضاعة والمواريث (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٧٨.

(٢٦٨) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ١٢.

(٢٦٩) أركون، الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، ص ١٠٤.



هكذا يمكن القول إنّ عصر الانحطاط الذي يُؤرَّخ لنهايته بالقرن التّاسع عشر قد مثّل أوجَ الأزمة: فيه ضاقت دوائر المفكّر فيه، واتّسعت، بالمقابل، دوائر المستحيل التّفكير فيه واللامفكّر فيه. وترسّخت أسس العقل الأرثوذكسيّ. وازدادت حدود السّياج الدوغمائيّ رسوخاً وصلابة. واستقرّت المؤسّسة الدّينيّة جزءاً أصيلاً من الإيمان، فاستُبْعِد كلّ اجتهاد مخالف. واستبطن العلماء القيود المفروضة فاكتفوا بالاجترار والتّكرار. ونشطوا في تأليف الشّروح وشروح الشّروح، وفي كتابة الحواشي والملخّصات.

(٢) التّفاوت التّاريخيّ وعوائق التّراث: اتّخذت الأزمة، بحلول العصور الحديثة، تحوّلات عميقة فرضها الغرب الصّاعد، لا في شكله العسكريّ كما رأينا في الحملات الصّليبيّة فحسب، بل في بروز نمط من التّفكير والعيش الجديدين اللذين لم يكن بإمكان الفكر الدّينيّ والمؤسّسة الدينيّة أن تتجاهلهما. وسنكتفي بتحليل بعض خصائص ذلك الفكر الجديد، ومحاولة تبيّن آثاره على الفكر الدّيني والمؤسّسة الدّينيّة على نحو يكفل لنا تَجْلِيَةَ هذا الطّور الأخير من الأزمة.

إذا استثنينا الحملات العسكريّة، فقد كانت الأزمة في عصر الانحطاط قد تصاعدت، أساساً، بفعل عوامل داخليّة. ولم يكن إحساس المجتمعات العربيّة والإسلاميّة بها كبيراً. غير أنّ الأمر قد تغيّر بحلول عصر النّهضة واحتكاك العرب بأوروبا، إذ فرضت المقارنة نفسها على الوعي العربيّ فرضاً. وهو ما جعل أركون يفضّل مصطلح التّفاوت التّاريخي على مصطلح الانحطاط في هذه المرحلة لأنّ مصطلح التّفاوت، كما يقول، «يجبرنا على المقارنة بين القوى الموجودة في كلتا الجهتين [...] يضاف إلى ذلك أنّه لا ينبغي أن نقدر حجم هذا التفاوت بالقياس إلى أوروبا فقط، وإنما أيضاً بالقياس لكل مجتمع من هذه المجتمعات النامية»[٢٧٠]. كما تحوّل الوعي الحديث من فكرة دين الحقّ الذي يقدّم للنّاس الحقيقة المطلقة الثّابتة، المتعالية عن كلّ الحقائق النّسبيّة الخاضعة للتّاريخيّة وقوانين الكون والفساد التي يمثّلها التّديّن القديم إلى انتهاء اليقينيّات والإيمان بتاريخيّة الحقيقة في عصر الحداثة، إذ إنه لا يمكن فصل الحقيقة عن التّاريخ كما فعل تراث طويل من الفكر المثالي، «ذلك أنّه ما إن تأخذ حقيقة معينة شكلاً محدّداً في لغة ما حتى تجد نفسها وقد انخرطت في تاريخية محددة»[٢٧١]؛ فكان من نتائج ذلك تعدّد أنظمة الحقيقة في عصر الحداثة على غرار تعدّد الأنظمة السّياسيّة، كما يقول أركون مستنداً إلى أبحاث العالم البلجيكي إيليا بريغوجين (Ilya Prigogine)[٢٧٢].

إنّ هذا المنظور الجديد الذي فتحته الحداثة وما بعد الحداثة قد مثّل تحدّياً حقيقيّاً أمام كلّ أنظمة الحقيقة بما فيها الأديان ومنها الإسلام والتّراث الذي نشأ في حضنه، لأنّه يرمي إلى إخضاعها

---

(٢٧٠) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٩٥.
(٢٧١) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٣١.
(٢٧٢) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠.



إلى عمليّة حفر أركيولوجي عميق، وإلى منهجية النّقد التّاريخي من أجل الكشف عن البنى التحتيّة المسكوت عنها التي أنبت عليها حقائقها المتعالية[٢٧٣].

وقد انتهت تحليلات أركون إلى النتيجة ذاتها من مسلك آخر هو الوظيفة المعرفيّة انطلاقاً من المقارنة بين مفهوم الحقيقة وأشكال إنتاج المعنى في مجتمعات ما قبل الحداثة من جهة، وفي المجتمعات الحديثة من جهة أخرى. يقول أركون: «ينبغي أن نعلم أنه قبل ظهور الحداثة فإن الأديان كانت قد شكلت دائماً وفي كلّ مكان الأطر المطلقة التي لا يمكن تجاوزها للمعنى [...] فالأديان كانت تتحكم بإدراك الواقع وتصوره والتعبير عنه بلغة طقسية، شعائرية، فنية، مصطلحية، مؤسساتية. وهي التي تتحكم بطريقة الانتقال من التصور إلى الممارسة»[٢٧٤]. والثّورة الفرنسيّة (١٧٨٩)، كما يضيف أركون، هي التي سحبت من الأديان صفة الذّروة العليا للمشروعيّة حين «أحلّت الاقتراع العام محلّ الوظيفة النبوية»[٢٧٥]. ليس هذا فحسب، بل إنّ أركون يعتبر أنّ تنوّع مصادر المعقوليّة والتّفكير المصاحبة للفكر الحداثيّ قد كشفت البعد التّاريخيّ للإيمان مطلقاً. وهو ما يسمح بالقول إنّ الإيمان ليس واحداً، إذ «هناك فرق بين مؤمن هضم كل الثورات العلمية التي حصلت في القرون الأخيرة وبين مؤمن لا يزال مشحوناً بحساسية القرون الوسطى»[٢٧٦]. وهكذا أصبح «الإيمان بالمعنى الحديث يعني التعقّل قبل الإيمان أو الإيمان بعد التعقّل»[٢٧٧]. ولا تنجو فكرة الله، كما يتمثّلها البشر في كلّ زمان ومكان، أيضاً من الخضوع للشّرط التّاريخيّ المتمثّل بإمكانات العصر الفكرية والعلمية، وهو ما يجعل مفهوم الله ذاته خاضعاً للتّحوّل والتّغيّر تبعاً لتغيّر تلك الإمكانات الفكريّة والعلميّة[٢٧٨].

وإذا كانت التّحدّيات السابقة شاملة لكلّ الأديان، بل لكلّ أنساق الحقيقة السّابقة عبر التّاريخ، فإنّ التّفكير الإسلاميّ تحديداً قد تميّز بخاصّية ضاعفت الأزمة وعمّقتها تمثّلت بخطأ الاستجابة لتلك التّحدّيات. فبدل الاجتهاد في إبداع تفكير دينيّ أصيل وحديث في آن، يجمع بين الوفاء للإسلام وبين التّمثّل الواعي للمكتسبات العلميّة الحديثة، انقلب الدّين ذاته إلى إيديولوجيا. وتحوّل إلى مجرد أداة للنّضال السّياسيّ والاجتماعيّ؛ ففقد بذلك قدرته التّفسيريّة وبعده الرّوحيّ المميّز. وكان ذلك سبباً في تأخير إنجاز القراءة التّاريخيّة النقديّة والسّوسيولوجيّة والأنثروبولوجيّة للإسلام الكلاسيكيّ. تلك القراءة التي قطعت، في اليهوديّة والمسيحيّة مثلاً، أشواطاً متقدّمة. ويذهب أركون

---

(٢٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢٧٤) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص ٢٣٩.

(٢٧٥) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٨٥.

(٢٧٦) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٢٢.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٢٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٧، وأركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٠٢. انظر في السياق نفسه تعداد جاك مايلز للصّور التي ينشئها النّاس عن الذّات الإلهيّة وفق شروطهم التّاريخيّة والاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة، وهي: صورة الخالق والمدمّر وصديق العائلة والمحرّر والأب والجلاد... إلخ. انظر: جالك مايلز، سيرة الله، ترجمة ثائر ديب (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٨)، ص ١٨ وما بعدها.



إلى أنّ ما دعوناه بالاستجابة الخاطئة أو القاصرة قد تمثّلت بتغلّب الانخراط السّياسيّ في الإسلام على ضرورة الإبداع في مجال الممارسة الدّينيّة والشعائريّة، وعلى أولويّة البعد الروحيّ المؤدّي إلى التّواصل مع مطلق الله[٢٧٩]. ولعلّ أجلى ما تتجسّد فيه هذه الاستجابة الخاطئة (الانخراط السّياسيّ) هو الحركات الأصوليّة المعاصرة التي تشعر أنّ كلّ إبداع ممكن قد تمّ في الماضي. وأنّ دورها يتلخّص في الجانب السّياسيّ بوجهيه السلميّ والعنيف سبيلاً للاستيلاء على السّلطة من أجل مجرّد تحيين ما عاشته أجيال السّلف الصّالح اجتهاداً. وممّا يؤكّد ما ذهب إليه أركون ويشترك فيه مع غيره من الباحثين، وصفُ ظهور الحركات الأصوليّة في سبعينيات القرن العشرين بالصّحوة الإسلاميّة بكلّ ما يوحي به لفظ «صحوة» من دلالات.

هكذا أسلمنا البحث في الأزمة من منظور أركون إلى أنّها أزمة ثقافيّة تتّصل تحديداً بالفكر الدّيني. وأنها قد مرّت بطورين أساسيّين: الطور **الأول**، طور المرحلة الكلاسيكيّة (من النّصف الثاني من القرن الثامن إلى نهاية القرن العاشر). وفيها نشأت المؤسّسة الدّينيّة وبدأ التّضييق على الاجتهاد وعلى التّعامل المرن مع أحكام الدّين وتوجيهاته من ناحية، وإضفاء القداسة على النّصوص والرّجال، وتغييب البعد البشريّ والتّاريخيّ في ما تمّ تكريسه من حلول فقهيّة واختيارات تتّصل بالعبادات والمعاملات، ومن دعم لتأويل بعينه للنّصّ، وتغييب تأويلات أخرى ممكنة، أو نسيان قراءات وجدت فعلاً في التّاريخ من ناحية أخرى. وظلّت دائرة ما يسمح التّفكير فيه تضيق شيئاً فشيئاً في مقابل اتّساع دائرتَي المستحيل التّفكير فيه واللامفكّر فيه. وبذلك بدأ الابتعاد تدريجيّاً عن خاصّيّات المرونة والانفتاح والتنوّع التي تميّزت بها تجربة المدينة المنفتحة. ولم يكن كلّ ذلك يجري بعيداً عن مصالح البشر، وعن الصّراع على السّلطة تبريراً لمن استولى عليها، أو لمن يتحفّز لاقتناصها. ويرى أركون أنّ مسار الإسلام لم يكن بِدْعاً بين الأديان والنظريّات في مرورها من التّنظير إلى التّطبيق، إذ للواقع التّاريخيّ البشريّ من التشعّبات والإكراهات ما يُفقد المبادئ قليلاً أو كثيراً من صورها الأولى. وقد وظّف، في تتبّع مظاهر تشكّل الأزمة، مناهج متنوّعة منها المنهج التّاريخيّ ومناهج علم النّفس ومصطلحاته، وعلم النّفس الاجتماعيّ، والأنثروبولوجيا، وعلم الأديان المقارن... إلخ.

أمّا في الطّور الثّاني (بداية من القرن الخامس للهجرة)، فقد أُضيفت إلى عوامل الوهن الموجودة أصلاً ضغوطٌ خارجيّة على المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، تمثّلت بالحروب الصّليبيّة والغزو المغوليّ، قابلها (نعني الضّغوط الخارجيّة) تفكّك سياسيّ في الدّاخل ونشوء ممالك عسكريّة غير عربية (فارسيّة وتركيّة وكرديّة... إلخ). وكان لهذا التفكّك وتلك الضّغوط نتائج سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة ونفسيّة سلبيّة: فشاع التّصوّف العامّيّ السّاذج؛ وحلّ محلّ التّصوّف الفلسفيّ العالِم؛ وانتشر الفكر الأسطوريّ وهُزم البحث الفلسفيّ العقلانيّ؛ واختفت الأطر الاجتماعيّة المشجّعة للفكر المغامر والاجتهاد الحرّ فظهرت السلفيّة مفهوماً اجتماعيّاً ثقافيّاً؛ وانتهت المجادلات الخصبة بين

(٢٧٩) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٧٤.



المذاهب بسبب استقلال الأقاليم الإسلاميّة بمذاهب خاصّة بها؛ وتدهورت اللغة العربيّة نتيجة ظهور اللهجات والتّأليف بلغاتٍ غيرها؛ وساد الاعتقاد بأنّ الحقيقة تكمن في الماضي وليست في الحاضر ولا في المستقبل فأصبحت مهمّة المؤلّفين تقتصر على تعميمها وتقريبها ونشرها في الملخّصات والشّروح والحواشي بدل اكتشافها وتخصيبها. وهكذا أغلق السّياج الدوّغمائيّ على أهله، وانتشرت بداوة الفكر في مختلف أصقاع البلاد الإسلاميّة. وشكّل كلّ ذلك عوائق نفسيّة وإبيستيمولوجيّة وتيولوجيّة كبّلت الفكر التّراثيّ ومنعته من الحركة والتقدّم. ولم يكن قيام الدّولة العثمانيّة، عند أركون، سوى تكريس لحالة الانحطاط الشّامل تلك بالرّغم من انتصاراتها العسكريّة العديدة على الدّول الغربيّة في البداية خاصّة، إذ تميّزت المرحلة العثمانيّة بتصحّر ثقافيّ شامل. ولم تستفد ممّا كان يجري في أوروبّا من نهضة وتحديث رغم طول عمر تلك الإمبراطورية. بل إنّ أركون يرى أنّ الانسدادات الحضاريّة الكبرى والأزمات الخطيرة التي تعاني منها المجتمعات العربيّة والإسلاميّة قد تمّت برمجتها في تلك الفترة من التّاريخ.

ولئن كان عصر الانحطاط يتوقّف في تحقيب أركون في القرن التاسع عشر، أي في بداية ما اصطلح على تسميته بعصر النّهضة، فإنّ البحث يستوقف الدّارس عند طور إضافيّ من الأزمة، طورٍ تميّز، على خلاف المرحلة السّابقة، بوعي المجتمعات العربيّة بأزمتها نتيجة احتكاكها بالآخر الغربي، لا احتكاكاً عسكريّاً فحسب، كما حدث في الحروب الصليبية مثلاً، بل من خلال الاحتكاك الثّقافيّ كذلك وما نتج منه من اكتشاف لتغيّر أنظمة الفكر ومناهجه، واختلاف النّظرة إلى الحقيقة والدّين والإنسان والكون. ولئن حاول الفكر العربيّ والمؤسّسة الدّينيّة التكيّف مع الواقع الجديد، وقد نجحت فعلاً في تحقيق بعض المكاسب الفكريّة المهمّة، فإنّ ذلك قد ظلّ دون المأمول. بل لعلّ الأزمة، كما يشهد على ذلك واقع المؤسّسة الدّينيّة الرّسميّة والفكر الدّينيّ وتفاوت المفاهيم والمصطلحات قد زادت استفحالاً. لا بسبب القصور الذّاتي وحده، بل كذلك بتأثير الفتوحات المعرفيّة والمنهجيّة التي سبق بها الغرب باقي سكّان المعمورة، فضلاً عن تطوّر طرق العيش الحديثة في عصر العولمة المتجسّد في تزايد سهولة الاتّصال والانتقال، وتشابك مصالح الأفراد والجماعات والشعوب على نحو بات معه من المستحيل على الأفراد والجماعات الانكفاء على الذّات أو العيش دون تأثير أو تأثّر بما يجري حولها في العالم. وهو ما جعل أركون يفضّل توصيف هذه المرحلة من الأزمة بالتّفاوت التّاريخيّ.

٣ ـ أزمة التّراث وعوائقه عند العروي: الطّبيعة والجذور

لم يطرح العروي إشكاليّات التّراث، إلّا بالقدر الذي استُدعِي به في الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة وفاءً لمنهجه التّاريخانيّ، كما رأينا في تعريفه التّراثَ. وقد سلك المسلك ذاته في توصيف الأزمة وتحديد العوائق. فاعتبر أنّ الأزمة هي أزمة للإيديولوجيا العربيّة بكلّ تيّارتها، لا أزمة خاصّة بالتّراث كما ذهب إلى ذلك الجابري وأركون. واعتبر أن الأزمة ناشئة عن تفاوت تاريخيّ



بين المجتمعات العربيّة والمجتمعات الغربيّة. وهو ما يؤكّد راهنيّة هذه الأزمة وعدم تعلّقها بالتّراث حصراً إلّا بالقدر الذي يحضر في الإيديولوجيا المعاصرة. فالتّراث عند العروي مُتَجَاوَزٌ تجاوزاً تامّاً، لا تاريخيّاً فحسب، بل معرفيّاً ومنهجيّاً كذلك (أو بسبب ذلك)، على أنّ العروي لم يهمل تحليل أزمة التّراث في ذاته، وتحديد العوائق التي جعلته يتّجه حتماً إلى التحجّر والخروج من التّاريخ.

لمقاربة رؤية العروي على الوجه الأوفى، اخترنا أن نستهلّ هذا المبحث بالوقوف على الإطار النّظريّ والمنهجيّ الذي تنزّلت فيه تلك الرّؤية، وهو مدخل يمهّد لنا السّبيل إلى تحليل طبيعة أزمة التّراث وعوائقه عند العروي.

أ ـ الإطار النّظري والمنهجيّ لتوصيف الأزمة وتأريخها

تستند رؤية العروي النّظريّة والمنهجيّة إلى ثلاث ثنائيّات، هي: الذّات/الآخر، وعي الذّات/وعي الآخر، التّاريخ/المجتمع. وتستمدّ طبيعة الأزمة عند العروي خصوصيّتها من تلك العلاقات الثّنائيّة من جهة، ومن تفاعل كل طرف منها مع سائر الأطراف من جهة أخرى. فما العلاقة بين وعي الذّات ووعي الآخر؟ وكيف تتأسّس العلاقة، في الذّهن والتّاريخ، بين الوعي والأسس الاجتماعيّة والاقتصاديّة؟ وكيف يمكن فهم عدم تطابق الإيديولوجيا مع البنية الاجتماعيّة رغم تساكنهما الزّمانيّ والمكانيّ في وضع التّبعيّة؟

يستند جواب العروي عن هذه الأسئلة إلى اجتماعيّات الثّقافة التي تهدف «إلى ربط علاقات بين فكرات لأن مظاهر المجتمع الماضي تنقلب كلها في نظرنا إلى فكرات، سواء تلك التي كانت ذهنيّة أو تلك التي كانت تنظيمات أو تلك التي كانت علاقات شُغْلية»[٢٨٠]. وهكذا يتبنّى العروي تأويلاً للتّاريخ غير وقائعي ولا مادّي، يرى بموجبه أنّ تلقّينا للماضي سواء أكان مادّيّاً أم ذهنيّاً، إنّما يتمّ في صورة أفكار. ويؤكّد العروي في ضوء هذا الاختيار النّظريّ أنّ اجتماعيّات الثّقافة لا تتقيّد في منطلقاتها بأيّ فرضيّة نظريّة مسبّقة ماركسيّة كانت أو هيغليّة أو نيتشويّة... إلخ أمّا في نتائجها، فهي دائماً ظنّيّة تبحث عن مغزى للأحداث بالنّسبة إلينا لا بالنّسبة إلى الأشياء من جهة، وترفض التفسير بالعلّة من جهة أخرى. فتقول مثلاً إنّ الأخلاقيّة الكالفينيّة (نسبة إلى جون كالفن (J. Calvin) ت. ١٥٦٤م) تناسب الرأسماليّة. ولا تقول إنّ الأولى خلقت الثّانية. وتقول إنّ الرّواية توافق الذّهنيّة البرجوازيّة. ولكنّها لا تقول إنّ الثّانية أبدعت الأولى من عدم[٢٨١].

يجد العروي لهذا الاختيار المنهجيّ سنداً في ما ذهب إليه أحد مفكّري اجتماعيّات الثّقافة الألمانية: ماكس فيبر (Max Weber) (ت. ١٩٢٠) من أنّ الحدث الإنسانيّ لا يخضع لعلّة واحدة، وأنّ الذّهنيات لا ترتبط مباشرة بالقاعدة المادّيّة كما تدّعي الأدبيّات الماركسيّة المبسّطة، إذ المعطى

---

(٢٨٠) عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ط ٥ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٠٦.

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧. للتوسّع في مبادئ مدرسة فرانكفورت، انظر: علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص ٤٥ ـ ٨٤.



المادي لا يؤدّي إلّا إلى نتيجة ماديّة أخرى. أما القيمة التي نلصقها بالواقعة فهي من فعل وعينا. وإذا كانت الظّروف الماديّة قادرة على نشر قيم ما، فإنّها بالتّأكيد عاجزة عن تبريرها. من ذلك أنّ الميزة التي تأسّست عليها الرّأسمالية ولم يكن لها نظير في الماضي، هي اعتبار العمل واجباً أخلاقيّاً دينيّاً، وقد بلورته الكالفينيّة (البروتستانتيّة). والملاحظ أنّ فيبر لم يربط ربطاً سببيّاً بين القيمة الأخلاقيّة الكالفينيّة وبين روح الرأسماليّة، ولكنّه نزّلها منزلة الممكن وتوقّف عند ذلك(٢٨٢). وإلى جانب التّنظير الفيبري يحضر الدّرس اللوكاتشي (نسبة إلى الفيلسوف المجريّ جورج لوكاتش (G. Lukacs) ت. ١٩٧١) عند العروي بقوّة في مقاربته لتوصيف الأزمة. ويتركّز هذا الحضور في مسألتين: **الأولى**، تتّصل بعلاقة الذّات بالتّاريخ والوعي بالوجود؛ والثّانية، باختلاف العلاقة بين الوعي الطّبقي في ما قبل الرأسماليّة عنه في ما بعدها.

ففي **المسألة الأولى** يخالف لوكاتش المقولة الماركسيّة الشّهيرة حول علاقة الوجود الاجتماعيّ بالوعي. إذ عمل على إعادة الاعتبار إلى الذّات في صنع التّاريخ عبر وعي النّاس بالقوانين التي تحكمهم. ومال إلى عكس العلاقة بين الوعي والوجود، وبين الذّات والموضوع لمصلحة الطّرف الأوّل في كلّ زوج، لأنّ الذّات عنده ليست ملحقة بالتّاريخ ومن نتاجه، بل هي فاعلة فيه حالّة ببنيته ذاتها(٢٨٣).

أمّا في **المسألة الثّانية**، فإنّ لوكاتش يؤكّد تميز المجتمعات ما قبل الرأسماليّة بعدم التّجانس في المستوى الاقتصاديّ، وتشتّت الوعي الذي تجسّده الأحزاب لعدم تأثّرها بالعناصر الأساسية في المجتمع وضعف ترابطها الاقتصاديّ. وهي الخصائص ذاتها التي شدّد عليها العروي في مرحلة التّخلّف والتّبعيّة. يقول لوكاتش: «كل مجتمع ما قبل رأسمالي يكوّن وحدة أقل تجانساً من وجهة النظر الاقتصاديّة، وإن استقلال الأحزاب أكبر بكثير، حيث إن ترابطها الاقتصادي محدود وأقل تطوراً منه في الرأسمالية»(٢٨٤).

أمّا النّتيجة الحاسمة التي انتهي إليها تحليل لوكاتش واعتُبِر من أجلها محرّفاً للماركسيّة وقريبَ الصّلة بالمثاليّة الهيغليّة، فهي أنّ التّرابط بين الوعي الطّبقي والتّاريخ هو مختلف في العصور التي سبقت الرأسماليّة عنه في العصور التي تلتها لأنّ مصلحة الطّبقة الاقتصاديّة، كما يقول لوكاتش، بوصفها محرّكاً للتّاريخ لم تظهر بالوضوح الكامل إلّا بظهور الرأسماليّة(٢٨٥). وقد أشار العروي فعلاً في مدوّنته إلى مقاربة لوكاتش، بوصفه، كما يقول، منظّراً للّينينيّة في روسيا وواضعَ أسسها الفلسفيّة

---

(٢٨٢) Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, version numérique par Jean- Marie Tremblay, <http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique_protestante/Ethique_protestante.pdf>. chap. deuxième: L'éthique de la besogne dans le protestantisme ascétique, pp. 60- 143, voir surtout le paragraphe: A- Le Calvénisme, pp. 63-90.

(٢٨٣) انظر: جورج لوكاش، **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة حنّا الشاعر، ط ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، فصل: «الوعي الطبقي»، ص ٤٨ ـ ٧٨.

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٩



الصّريحة، قبل قيام شروطها الموضوعيّة التي رسمها ماركس من جهة، وقبل أن تنجح الثّورة وتحدّ من طموحها بقبول الحكم في بلد واحد من جهة أخرى(٢٨٦).

وهذا الرّأي قريب ممّا طرحه عالم الاجتماع كارل مانهايم (K. Mannheim) (ت. ١٩٤٧) في كتابه **الإيديولوجيا واليوتوبيا** (١٩٢٩) في مجال محدّد هو المجال السّياسيّ مستنداً إلى إرث اجتماعيّات الثّقافة. وقد جمع مانهايم بين موضوعيّة ماركس الذي ربط المعرفة بالظّروف الاجتماعيّة وذاتيّة فيبر، إذ جعل التّوصيفات الفكريّة غير مطلقة ولا صادقة إلّا في إطار منظور معيّن وفي واقع محدّد. كما رفض تعليل الإنجازات الذّهنية بالسّبب الواحد، بالقدر نفسه الذي رفض فيه الحكم انطلاقاً من مسلّمات قبلية مطلقة دينيّة كانت أو فلسفيّة كما فعل هيغل وتلامذته(٢٨٧). ولتمييز مانهايم بين الطّوبى والإيديولوجيا أهمّيّة قصوى في فهم وعي ممثّلي الإيديولوجيا العربية المعاصرة في تحليل العروي (وبخاصّة الوعي السّلفي الذي يعنينا كما سنرى). هذا الوعي الذي توجد نقطة ارتكازه، كما رأينا، في مستقبل تحقّق في مكان آخر من العالم هو الغرب، فقد أفضى تمييز مانهايم إلى أنّ الطوبى حالة من التّفكير الإيديولوجيّ يصبو فيها الإنسان إلى أشياء غير موجودة في الواقع القائم، ويحاول تحقيقها من خلال العمل والفعل المضادّ بتقريب الواقع من مفاهيمها، ولو اقتضى ذلك تعديل الواقع ونظام الأشياء فيه، لذلك من الممكن أن تتحوّل طوبى اليوم إلى حقيقة الغد. وفي مقابل ذلك فإنّ الإيديولوجيا، رغم تعبيرها عن آراء ومواقف متنافرة مع الواقع، فإنّها تنخرط فيه، وتعمل على استمرار نظامه(٢٨٨).

هكذا، فإنّ قول العروي بالتّرابط بين أزمة الحاضر بما تتوق إليه الذّات المتأزّمة في المستقبل، واعتباره الزّمان عامل وصل لا عامل فصل، واعتقاده استمرار الأشياء في لواحقها... إلخ؛ كلّ ذلك قد دفع بأحد دارسيه إلى القول من هذه الجهة، على الأقلّ، بأنّ العروي قد اختار صراحة الهيغليّة إطاراً نظريّاً للبحث(٢٨٩).

ويظهر الجمع بين لوكاتش ومانهايم في تولّي العروي رؤية تاريخيّة تفصل بين مجتمعين، فلا يكسب قانونُه بعداً مطّرداً عامّاً يشمل مطلق المجتمعات، بل يجعل العموم والاطّراد قطاعيّاً خاصّاً بكلّ مجتمع بحسب موقعه من التّاريخ: فالمجتمع المتطوّر الذي يتطابق فيه الوعيُ والوضعُ الاجتماعيُّ يتدرّج فيه التّحليل من الوضع الاجتماعيّ إلى الإنتاج الفكريّ؛ إذ الذّهنيات تعبّر دائماً بصورة مطابقة عن وضعيّات سابقة لها. أمّا في المجتمع التّابع الذي يعبّر فيه مفهوم المستقبل ـ الماضي عن تجربة تاريخيّة فعليّة يعيشها اليوم، فالعلاقة معكوسة؛ إذ الأيديولوجيا فيه سابقة، عمليّاً

---

(٢٨٦) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٢٠٢.

(٢٨٧) كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجا المعرفة (الكويت: شركة المكتبات الكويتية بمساهمة جامعة الكويت ١٩٨٠)، ص ٣٢٤ وما بعدها. انظر أيضاً: مقدّمة خلدون حسن النقيب القيّمة، ص ٩ ـ ٢٥.

(٢٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٧.

(٢٨٩) العظمة، «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ،» ص ٤٣.



وإجرائيّاً وتاريخيّاً ومنطقيّاً على الوضعيّة العمليّة والاقتصاديّة والسّياسيّة الملائمة لها. تلك الوضعيّة التي تلهم الثّائرين بما ارتسم منها في أذهانهم في انتظار أن تتموقع[٢٩٠].

هكذا انطلق العروي، في توصيفه الأزمة العربية، ومنها أزمة التّراث، من تنظيرات روّاد اجتماعيّات الثّقافة، فانتهت اختياراته النّظريّة والمنهجيّة في توصيف الأزمة العربيّة في ما دعاه بـ«التّأخّر التّاريخي»، وبتركّز إشكاليّة التّأخّر برمّتها في المجال الثقافي، كما سنرى.

فما هي طبيعة أزمة التّراث عند العروي في ضوء مقدّماته النظريّة والمنهجيّة؟ وما هي العوائق التي أنشأت تلك الأزمة، ومنعت التّراث من مواكبة العصر؟

ب ـ توصيف أزمة التّراث وعوائقه: التّأخّر التّاريخيّ

ينبغي التذكير، بداية، بأنّ العروي، انسجاماً مع منطلقاته النّظريّة والمنهجيّة، قد اعتبر الأزمة متركّزة في الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة بمختلف مكوّناتها، و«أنّ الإيديولوجيا التّراثيّة» هي أحد تلك المكوّنات، على أنّ اهتمامنا سينصبّ على أزمة الوعي التّراثي السّلفيّ (وعي المعمّم ووعي الشّيخ والموروث الخلدونيّ) الذي يعنينا في هذا البحث. ولمّا كان العروي قد ميّز بين الوعي التّراثيّ من جهة والتّراث نفسه، فإنّه لا مناص من تحليل العوائق التي تخلّقت في التّراث ذاته مُشَكِّلَةً أزمته الخاصّة المزمنة. ويستمدّ تمييزنا بين الوعي التّراثيّ والتّراثِ ذاتِه مشروعيّته لا من اختلاف العوائق في هذين المستويين من التّراث فحسب، بل من أسبابهما أيضاً. فإذا كانت عوائق الوعي تاريخيّة صرفاً، وتتنزّل زمنيّاً في العصر الحديث، فإنّ التّراث قد حمل في ذاته بذور تأزّمه قبل ظهور الغرب المتقدّم، وهي أزمة نميل إلى اعتبارها أزمة إبيستيمولوجيّة. فما هي مظاهر أزمة الإيديولوجيا التّراثيّة التّاريخيّة؟

(١) الأزمة بوصفها تأخّراً تاريخيّاً: يقرّ العروي بأنّ التّدهور العام للحضارة العربيّة قد بدأ بعد القرن الرابع للهجرة، مواطئاً في ذلك الجابري وأركون وغيرَهم، في مستوى التّحقيب على الأقلّ. ولكنّه لم يُقِمْ لهذا الإقرار وزناً في توصيف الأزمة أو التّأريخ لها. يقول العروي: «نلاحظ أن أوج التاريخ العربي والحضارة العربية هو القرن الرابع الهجري ـ التاسع والعاشر بعد الميلاد ـ حيث شاركت كل الأجناس وكل العواصم في ازدهار ثقافة غزيرة متنوعة [...] بعد تلك الحقبة لم تشهد أي عاصمة من عواصم الوطن العربي نشاطاً فكرياً مماثلاً ولم يستعد العرب نفوذهم وتأثيرهم ومركزهم القيادي»[٢٩١]. بل إنّ العروي يكاد يعيد عبارات من يرى أنّ الأزمة في أساسها أزمة تراثيّة، إذ يقول بأنّه «في نهاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) لم يعد يوجد عندنا فكر

---

(٢٩٠) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٢٠٣. وانظر أيضاً: العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٩٤ ـ ١٩٥، و Laroui, *La Crise des intellectuels arabes*, p. 14 ssq.

من اللّافت أن نلاحظ أنّ العروي يتموقع، بتأسيس تحليله على مفهوم الطّوبي (المستقبل ـ الماضي)، في ما تأسّس مشروع الجابري على رفضه: النموذج ـ السّلف. انظر: العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٢٥٤.

(٢٩١) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ١٩٧.



ليس له تقليد خاص به، يخضع له خضوعاً تاماً. كان لكل جماعة شيخ ولكل مفكّر مرشد وإمام. فلم يعد مجال لأية مناظرة صريحة متعمقة مفيدة»[٢٩٢].

فلماذا أعرض العروي عن البحث في أسباب التّخلّف في التراث نفسه بداية من تاريخ التّدهور الذي حدّده؟

لا مراء في أنّ وراء إعراض العروي عن هذا المسلك إيماناً بأنّ قطيعةً جذريّةً ونهائيّة قد حدثت بين الماضي والحاضر على نحو لم يعد يجدي معه الاتّكاء على التّراث لتلمّس سبل التّحديث مهما كان هذا التّراث ثريّاً، مثلما أنّه لا يُغني في شيء التّعلّلُ بتخلّف التّراث لتبرير التّأزم الحاليّ في الواقع العربيّ. بل لعلّ استمرار الاعتقاد بالتّواصل بيننا وبين التّراث ليس إلا وهم يغذّي حالة التّخلّف، ويمدّها بأسباب الاستمرار. يقول العروي: إنّ «رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين. وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب. وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي»[٢٩٣]. ولا تعني هذه القطيعة بين الماضي والحاضر موت التّراث، أو توقّفه نهائيّاً عن التطوّر والنموّ؛ فالعروي يرى، على العكس من ذلك، أنّ التّراث يتطوّر، وإن بنسق بطيء، ولا يعود الشّعور بالأزمة إلى هذا النّسق البطيء من التّطوّر، فقد كان يمكن أن يكون نسقاً مقبولاً لولا تسارع أنساق التطوّر من حولنا. يقول العروي: «الأزمة هي في أننا نتطور، ولكن بسرعة رتيبة بالنسبة لما يجري حولنا. ولو كنا في عالم طبيعي... عالم رتيب... عالم تقليدي، فإن هذا لا يضر»[٢٩٤]. وهكذا اتّجه العروي إلى اعتماد البعد التّاريخيّ الذي يجعل من الزّمن/التّاريخ عاملاً حاسماً في فهم سيرورة الظّواهر الاجتماعيّة، ففصل بين صورتها القديمة وصورتها الجديدة، ورسم آثار هذا التغيّر في الواقع والوعي معاً. يقول العروي: «التخلف في الزمن يعطي بعداً تاريخياً يمكن من تمييز الواقع الجديد عن الواقع القديم وبالتالي الوعي بالجديد عن الوعي بالقديم»[٢٩٥]. والزّمن الفاصل بين الواقعين المعنيّين، وبين شكلَي الوعي المُشار إليهما هو عصر النّهضة الذي شعر فيه العرب بأنّهم يعيشون بأجسامهم في عصر، وبأفكارهم وشعورهم في عصر سابق. أمّا الدّافع المباشر إلى هذا الشعور فهو لحظة مواجهة المجتمع العربيّ مع مجتمع آخر ينظر إلى التّاريخ نظرة مختلفة عن نظرته. ويضغط على وعيه وعلى حياته في صورتها المادّيّة[٢٩٦].

هكذا يخلص العروي إلى أنّ عصر النّهضة هو الإطار الزّمنيّ الذي تشكّلت فيه الأزمة العربيّة. وهو ما سمح بوسم توصيفه من هذه الزّاوية على الأقلّ بالفرادة، وأنّها، أي هذه الأزمة، ذات بعد

---

(٢٩٢) العروي، السنّة والإصلاح، ص ١٥٤.
(٢٩٣) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٦١.
(٢٩٤) حوار مع العروي حول: «المجتمع العربي.. الفكر العربي .. والتخلف،» أجرى الحوار ماجد السامرائي، مجلة دراسات عربية، السنة ١٨، العدد ٦ (نيسان/أبريل ١٩٨٢)، ص ٨٨.
(٢٩٥) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٢٨
(٢٩٦) المصدر نفسه، ص ٦١ و٩٠.



ثقافيّ تاريخيّ يلخّصه مفهوم التّأخّر الإيديولوجيّ. وقد دفع ذلك بعض النّقّاد إلى وسم مشروعه بالمثاليّة و«تحليل الفكر بالفكر دون احتفال بالتكوينات والهياكل الاقتصادية والاجتماعية»[٢٩٧]. إلّا أنّ هذا التّأخّر الإيديولوجيّ هو حالة من الوعي متولّدة من وضع تاريخيّ اصطلح عليه العروي بمفهوم التّأخّر التاريخيّ.

فما هو مفهوم التّأخّر التّاريخي؟ وما هي المراجع الفكريّة والتّاريخيّة التي أسّس العروي في ضوئها هذا المفهوم؟

(أ) مفهوم التأخّر التّاريخي: تتواتر في مدوّنة العروي عدّة مفاهيم محايثة لمصطلح التّأخّر التّاريخي أو التّخلّف، ومنها التّأخّر الذّهني والعجز الإيديولوجي والتّأخّر الإيديولوجيّ وعدم التّطابق، وسيادة الفكر اللاتاريخي ووهم الماضي... إلخ ويكشف الفحص الدّقيق عن أنّ العروي يخُصّ بالمفهوم الأوّل (التأخّر التّاريخيّ أو التخلّف) الوضع التّاريخيّ العربيّ مقارنة بشعوب أخرى متقدّمة على سلّم التّاريخ وفق مقياس زمنيّ حضاري، أو ما يدعوه هشام جعيّط بالمستوى الفارقيّ بين المجتمعات[٢٩٨]. أمّا بقيّة المفاهيم فتتّصل بأحكام على الوعي (تأخّر، عجز، نقص) من جهة لامطابقته للواقع كما سيأتي بيانه.

وللتّأخّر التّاريخيّ، عند العروي، وجهان: **وجه أوّل** يرصد فيه واقع التّأخّر العربيّ الإسلاميّ عن سقف البشريّة المنجز في الفكر الغربيّ الحديث وخلاصته الحداثة المعاصرة. **ووجه ثانٍ** يحلّل فيه تأخّر الإيديولوجيا العربيّة بعامّة، والتّراثيّة منها بخاصّة، عن البنية الاجتماعيّة والاقتصاديّة العربيّة المعاصرة.

• **التّأخّر عن المنجز الغربي**: يعني هذا الوجه من التّأخّر أنّ المجتمعات العربيّة تقع في منزلة أدنى من المجتمعات الغربيّة على محور الزّمن. فهي متخلّفة ومسبوقة بالمعنيين الحضاريّ والزّمانيّ، كما توحي بذلك إحدى الدّلالات اللغويّة الممكنة لمكوّنَي المفهوم اللفظيّين (تأخّر/ تاريخ). فكيف نشأت هذه الوضعيّة التّاريخيّة؟ نعني: كيف تقدّمت أوروبا؟ وكيف شكّل تقدّمُها سياقَ التّأخّر في المجتمعات العربيّة؟

شهد الغرب الأوروبيّ في ق١٦م سلسلة من الثّورات: دينيّة وديمقراطيّة وصناعيّة «كلّ واحدة منها تعبّر، في ميدان خاصّ وبكيفيّة خاصّة، عن تطوّر المجتمع كوحدة متكاملة، ونتجت من هذه الثورات انقلابات تستحق أيضاً اسم الثورات العلميّة والتّاريخية والعقلانيّة، ثم عبّرت عن هذه الثورات إيديولوجيات مختلفة أهمّها الليبرالية والاشتراكية»[٢٩٩]. تجسّدها جميعاً الحداثة باعتبارها خلاصة عليا لكلّ هذه الثورات، في حين أنّ المجتمع العربيّ لم يعرف إلّا ثورة واحدة هي الثّورة الوطنيّة التي شكّلت محاولة لتدارك التأخّر عن التّاريخ النّاجز. فاختلطت فيها معالم الثّورات الغربيّة

---

(٢٩٧) محمود أمين العالم، «طريق الأصالة والمعاصرة،» مجلة قضايا عربية، العدد ٢ (أيار/مايو ١٩٧٤)، ص ١١٦.
(٢٩٨) هشام جعيط، أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة) (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٠٠ ـ ١٠١.
(٢٩٩) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٢٢٤.



من ذهنيّة فرديّة وديمقراطيّة اجتماعيّة واقتصاديّة اشتراكيّة. ولكنّها لم تتحقّق بصفة كاملة بسبب هذا التّداخل نفسه[٣٠٠]. والدّليل هو فشل نماذج الوعي الثّلاثة الممثّلة للإيديولوجيا العربيّة المعاصرة. ومن البديهيّ أن يفضي هذا الفشل إلى حالة من التّبعيّة والخضوع إلى السّيطرة الغربيّة. فما الذي يحدث للمجتمعات في حالة التّبعيّة والخضوع لسيطرة مجتمعات أخرى؟

يرى العروي أنّ وضعيّة التّبعيّة، كيفما كان نوعها وأسبابها، تُنْتِجُ حالة من التّطورّ العكسيّ والتّقهقر القطاعيّ، أي أنّ «المجتمع التابع يتقدم أو يتغير في بعض قطاعاته في حين أن قطاعات أخرى لا تبقى على حالها كما يتبادر إلى ذهن المرء بل ترجع عضوياً وضرورياً إلى مراحل تخطتها في الماضي. وبناء على ذلك تتغير جذرياً مفاهيم الطبقة، والعلاقات الطبقية، وعلاقات البنى القاعدية والذهنية»[٣٠١]. وهو ما يفضي إلى واقع من التفاوت بين الإيديولوجيا والهيئة الاجتماعيّة والقاعدة الاقتصاديّة. فلا يحصل تساوق بين الإيديولوجيا والبنية الحقيقيّة للمجتمع من جهة، ولا بين البنية الاجتماعيّة والقاعدة الاقتصاديّة للمجتمع من جهة أخرى، بل تتأخّر الأولى عن الثّانية، والثّانية عن الثّالثة. يقول العروي: «الإيديولوجية في كل بلد خاضع لغيره تكون متأخرة بالنسبة للهيأة الاجتماعية، وهذه تكون متأخرة بالنسبة للقاعدة الاقتصادية»[٣٠٢]. وهو ما نلحظه في علاقة الإيديولوجيا التّراثيّة بالواقع العربيّ الحديث والمعاصر: تأخّرها عن البنية الحقيقيّة للمجتمع، وعن القاعدة الاقتصاديّة التي ظهرت فيها.

• **تأخّر الإيديولوجيا العربيّة عن الواقع العربيّ**: يتمفصل التأخّر عن الخارج مع التّأخّر الدّاخليّ. ويعمّق أحدُهما الآخر، وإن استقلّ كلّ منهما ببعض الأسباب. ويعني التّأخّر الدّاخليّ أنّ الذّهنيّة العربيّة متأخّرة عن الواقع المادّي للوجود العربيّ، وهو ما يؤكّده أحد تعريفات التّأخّر التي طرحها العروي، إذ يقول: «ما معنى كلمة تأخّر هنا؟ معناه أن الذّهنيّة الإيديولوجية تجد تعليلاتها المعقولة لا المتخيّلة في نظام اجتماعيّ سابق»[٣٠٣]. وآية ذلك غياب الذّهنيّة المدنيّة عند العرب مثلاً مع وجود المدينة. واختيار مجتمع مدنيّ ثقافة بدائيّة قبَليّة أسلوباً للتّعبير، وانصراف المثقّف عن الحاضر للتّعلّق بتراث لا تربطه به أدنى صلة معقولة، كما كان الشّاعر الأندلسيّ في القرن الخامس الهجريّ: ينعم بالقصور الفاخرة والرّياض العطرة فيما كانت روحه متّجهة كلّيّة نحو صحراء لا يعرفها ولا يستطيع أن يعيش فيها[٣٠٤]. وهو ما ينطبق، في رأي العروي، انطباقاً تامّاً على العلاقة بين الإيديولوجيا التّراثيّة والواقع المعاصر.

بصورة أكثر تحديداً، فإنّ هذا التّفاوت بين قطاعات النّظم الاجتماعيّة يتجلّى داخليّاً في التعايشِ بين التقدّم الاقتصاديّ والتّطوّر التّجاريّ من ناحية، في مقابل استمرار إيديولوجيات يُفترض تجاوزها

---

(٣٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.
(٣٠١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٣٠٤) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ١١٤.



في التّاريخين الخاصّ والعامّ من ناحية أخرى. وهي وضعيّة تاريخيّة، كما يقول العروي، تعمّقها ظاهرة التّبعيّة في المجتمع كما هو شأن المجتمعات العربيّة بداية من عصر النّهضة. وتجسيد هذا النّكوص التّاريخي في المجتمع التّابع هو التشتّت، وتجاور الأزمنة في كلّ المجالات المادّية والذّهنيّة. فتتوزّع القاعدة الاقتصاديّة مثلاً إلى مجالات متفاوتة المعاصرة. وترتبط الفئات الاجتماعيّة بقواعد اقتصاديّة مختلفة، وتنتمي الإيديولوجيات السّائدة إلى أصول تاريخيّة متنافرة. وتفقد العلاقة بين القواعد الاقتصادية والفئات الاجتماعيّة والإيديولوجيات صفتَي المباشرة والمطابقة...»[٣٠٥].

وهكذا، فإنّ تحليل التّأخّر بوجهيه عند العروي، يفضي بنا، في ما نحن منه بسبيل، إلى القول، إنّ الإيديولوجيا العربيّة عامّة، والتّراثيّة منها على وجه الخصوص تعاني تأخّراً مضاعفاً: تأخّراً عن الفكر الغربيّ، وتأخّراً عن الواقع العربيّ وبناه الاجتماعيّة والاقتصاديّة. وهو واقع يعزّزه النّظر في مسألة أكثر تخصيصاً هي مسألة المفاهيم. ونعني تحديداً تلك النّاشئة بين المفهوم (مكتمل/غير مكتمل) والمجتمع (متقدّم/متأخّر)، وتلخّصها ثنائيّة: المطابقة واللامطابقة. وعليها مدار الفقرة (ب):

(ب) المفهوم التّراثيّ والمجتمع الحديث: ثنائيّة المطابقة واللامطابقة: ينتج من علاقة التّبعيّة التي يفرزها وضع تاريخيّ ما بين مجتمعين: **أحدها** تابع **وآخر** متبوع، تفاوتٌ في مستوى المفهوم الواحد. وهذا التّفاوت المفهوميّ يعكس تفاوتاً آخر يقع بين المجتمعين اللذين ينتمي إليهما ذلك المفهوم. ويجد حكم التّفاوت بين صورتَي المفهوم مشروعيّته في التزام موقف محدّد من التّاريخ والمجتمع. وهو موقف يستدعي النّظر إلى المفهوم في إطار «المتاح للبشرية جمعاء»، أي أخذه في الطّور **المكتمل** عند المجتمعات المتقدّمة، وجعله أفقاً عند البحث في تراث المجتمعات المتأخّرة التي يتميّز المفهوم فيها **بعدم الاكتمال**. ويضرب العروي على ذلك عدّة أمثلة من التّراث العربيّ كمفهوم العقل الذي يبدو «عند كبار مفكّرينا، حتى الأكثر تشبّثاً به مثل المعتزلة والفلاسفة وابن خلدون ومحمد عبده... إلخ غير مكتمل بالنّظر إلى مفهوم آخر يهيمن اليوم على البشريّة جمعاء»[٣٠٦]. ومن البداهة القول إنّ التّمييز بين خاصّيتَي الاكتمال وعدم الاكتمال لم يكن متاحاً لولا اعتبار التّاريخ بوصفه تاريخاً كونيّاً تتناوب على صياغته البشريّة جمعاء. ولو لم يتحقّق المفهوم الجديد تاريخيّاً بمزيد التدقيق والشّمول، لما بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل. وقد تمّ هذا الاكتمال تحديداً في مجتمعات تطابق وضعُها الاجتماعيُّ والتّاريخيُّ مع هذه المفاهيم المكتملة، فأصبح هذا التّطابق والاكتمال أفقاً تسعى إليه المجتمعات المفوّتة لتحقيقه. ويستدعي مفهوم **المطابقة** المفهوم الإجرائي المقابل وهو **اللامطابقة**، وتعني عند العروي أنّ «المفهوم المطابق لنمط المجتمع الحديث غير مطابق كلّيّاً لمجتمعنا...[وأنّ] المفهوم المطابق لمجتمعنا [...] غير مكتمل»[٣٠٧]. وهو ما يوضّحه الجدول الآتي:

---

(٣٠٥) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٥٠.

(٣٠٦) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٨.

(٣٠٧) المصدر نفسه، ص ١٧.



العلاقة: مطابقة/لامطابقة		خصائص المفهوم	
		مكتمل	غير مكتمل
خصائص المجتمع	متأخّر (العربي...)	غير مطابق	مطابق
	متقدّم (الأوروبيّ...)	مطابق	-

وهكذا، فوجه التّأخر في مستوى المفاهيم أيضاً مضاعف؛ فقد بدا المجتمع العربيّ لامطابقاً للمفهوم المكتمل ومطابقاً، في المقابل، للمفهوم التّراثي غير المكتمل. أمّا المعيار في الحكم بالاكتمال وعدمه، وبالمطابقة وضدّها، فهو مقياس تاريخيّ زمنيّ ينظر إلى ما تحقّق في مجتمعات أخرى متقدّمة فصار متاحاً للبشريّة جمعاء. وهو ما يؤكّد أنّ التأخّر يتحدّد بضرورة وجود مرجع ما يقاس عليه مقدار التّأخر. وهذا المرجع عند العروي هو أوروبّا الحداثة التي أفرزت بهيمنتها سياقَ تقليدٍ وإقفالٍ وتأخّرَ غيرِها عنها[٣٠٨].

من هذا المنظور، أي منظور انعكاس بنية المجتمع الغربيّ بوصفها مرجعاً يُقاس عليه (بدل بنية المجتمع العربيّ) في الإيديولوجيا العربيّة، تصدّى العروي لتحليل التّأخّر الإيديولوجيّ في المنظومة الفكريّة عند العرب (الإيديولوجيا العربيّة) كما تجلّت في الإنتاج الفكريّ لممثّليها منذ قرن ونصف، مدشّناً بذلك نهجاً جديداً في التّحليل ينطلق من المستوى الفكريّ والإيديولوجيّ وصولاً إلى البنية الاجتماعيّة، بخلاف التّرتيب المعهود في المنهج المادّي التّاريخيّ. يقول العروي: «لم تدرس إلى حدّ الساعة الأفكار والمذاهب العربية إلا بصورتها انعكاساً مباشراً للبنية الاجتماعية - وهذا الموقف [...] من آثار الماركسية المبتذلة المبسطة. فنقترح نحن نهج طريق معاكس، والبدء بدراسة الأدلوجة، أو الدعوة، واكتشاف ما تحمل في طياتها من إيماءات لبنية اجتماعية ليست يقينا البنية الراهنة في المجتمع العربي»[٣٠٩].

ليس هذا فحسب، بل إنّ التّأخّر الذي يتجسّد في جملة من المظاهر الاجتماعيّة والممارسات السّياسيّة والقناعات الفكريّة التي تكشف عن عدم تطابق بين الإيديولوجيا السّائدة وبين النّظام الاجتماعيّ المدروس، يقتضي، لفهم تلك الأيديولوجيا وتبريرها، العودة إلى نظام اجتماعيّ سابق تجاوزه النّظام الاجتماعيّ القائم (في المجتمع المتأخّر وبتأثير التبعيّة)، وبقي الوعي المطابق له، مع ذلك، مستمرّاً في النّظام الجديد، وإن كان متأخّراً عنه، في انتظار أن ينهض وعي مطابق يعكس النّظام الاجتماعيّ الجديد.

فكيف يتجسّد التّفاوت عينيّاً بين مفاهيم التّراث من جهة، والمنجز الغربيّ الحديث من جهة أخرى؟

(٣٠٨) جعيط، أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة)، ص ١٠١.
(٣٠٩) العروي، الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة، ص ٢٥٢.



يلجأ العروي إلى المقارنة بين دلالات المفهوم الواحد في الجهتين، آخذاً في الحسبان فعل الواقع والتّاريخ في تغيير الدّلالات في حركة تصاعديّة. ومنها مفهوم الحرّية الذي قد تُوهِمُ فيه وحدةُ الدّال بوحدة المدلول عند بعضهم ذاهلين عن العامل التّاريخي. يقول العروي: «إن المفاهيم التي يلجأ إليها الفقه وعلم الكلام والتي تقترب من مفهوم الحرية كما نتصوره الآن تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية فهي قانونية أخلاقية [أو حرية نفسانية ميتافيزيقية]. أما مفهوم الحرية، كما تصوره القرن التاسع عشر وكما ورثناه عنه كلياً أو جزئياً، فإنه يدور حول الفرد الاجتماعي، أي الفرد كمشارك في هيئة إنتاجية [حرية سياسية اجتماعية]. كان المجال التنظيمي الإنتاجي هو مصب اهتمام الليبراليين وهذا المجال هو الذي يختفي في الاستعمال الإسلامي التقليدي»[٣١٠]. وقس على ذلك سائر المفاهيم التي اكتسبت دلالات أكثر اكتمالاً في الفكر العالمي الحديث من مثلها في التّراث العربيّ الإسلامي. وهو ما يشكّل وجهاً من وجوه عوائق هذا التّراث. يقول العروي: «يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة مكتملاً، إذ يستحيل علينا نحن القراء أن نرى العناصر المكونة بدون استحضار المفهوم المكتمل، ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملاً، ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملاً، ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملاً، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملاً»[٣١١].

لئن كانت تلك المفاهيم المكتملة (حرية، دولة تاريخ، عقل،... إلخ) دخيلة على مجتمعاتنا مُجتلَبة من خارجه، فإنّ ذلك لا يمنعها من أن تكون «أكثر شمولية من المفهوم المقابل الذي نستنبطه من تراثنا أو من فعاليتنا الحاضرة، لأن هذا المفهوم المقابل/المخالف، إما نستنبطه فعلاً فيبدو لنا ناقصاً بالضرورة، إذا كنا مطلعين على ما هو موجود في الساحة الفكرية العالمية (ما أسميه مستقبلاً بالمتاح للبشرية جمعاء)، وإما لا نستنبطه أصلاً ونبقى على مستوى الجزئيات المتناثرة»[٣١٢]. وليست الشّموليّة هي المبرّر الوحيد لقياس مفهومنا التّراثيّ النّاقص على المفهوم المكتمل في الفكر الغربيّ الحديث، بل إنّ ما يسوّغ ذلك القياس هو الموقف الفلسفيّ الذي ينطلق منه العروي في فهم التّاريخ بوصفه تاريخاً كونيّاً، وواحداً بالنّسبة إلى البشريّة جميعها، مثلما أنّ العقل عنده، هو عقل كونيّ. وهكذا فإنّ التّاريخ، تاريخَنا وتاريخَ الغرب المتقدّم، في نظر العروي، هو الذي يقف وراء ظهور عوائق التّراث العربيّ الإسلاميّ وأزمته، إذ «بين كلمتنا وكلمتهم، بين مفهومنا ومفهومهم، يوجد فارق فاصل وهو بكل بساطة التاريخ. لو لم يتحقق تاريخياً المفهوم الجديد، لما بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل»[٣١٣].

(ج) **تَجسُّدُ التّأخّر التّاريخيّ في الوعي التّراثيّ**: إذا كان المعمّم لا يعترف بالتّأخّر. ويتولّى التّراث تولّياً تامّاً معرضاً عن الغرب «الكافر»، فإنّ الشّيخ يعترف بالتّأخر. فيبدي قدراً من التّاريخيّة.

---

(٣١٠) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣١١) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٥ ـ ١٦.

(٣١٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣١٣) المصدر نفسه، ص ١٨.



وهو ما جعله يُعرض عن مجادلة نظرائه والاتّجاه صوب الغربيين. ويترتّب عن هذين الموقفين أنّ تجسّد التأخّر التّاريخيّ إنّما ينطبق على الشّيخ أكثر ممّا ينطبق على المعمّم، ذلك أنّ أزمة وعي المعمّم وعوائقه، وقد وضع نفسه في مستوى التّراث، هي ذاتها أزمة التّراث التي سيكون عليها مدار بحثنا في الفقرة اللاحقة (أزمة التّراث في ذاته: عوائق العقلين النظري والعملي). على أنّ ذلك لم يمنع اشتراكَه مع وعي الشّيخ في كثير من الخصائص والعوائق. فما هي ملامح التأخّر التّاريخي في الوعي السّلفي؟

باشر العروي تحليل الوعي السّلفي (بوصفه أحد مكوّنات الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة) في ضوء المنهج الذي بينّا، قصد محاولة رصد مظاهر النّقص الإيديولوجي، مؤكّداً أنّ السّؤال ـ المنطلق عند الشيخ دون المعمّم، هو: ما هي أسباب التّأخّر والتّخلّف العربي؟ وهو سؤال يضمر الاعتراف بوضعيّة التّأخّر التّاريخي في معناها العامّ والشّامل. وسيتركّز تحليلنا على إجابة الشيخ عن هذا السؤال، وبدرجة أقلّ على وعي المعمّم لما أسلفنا من أسباب.

يحيي الشّيخ، رمز المثقّف السّلفي، مثله مثل المعمّم، المعارك القديمة بين الإسلام والنّصرانيّة، ولا يرى التّناقض بين الشّرق والغرب إلّا في إطاره القديم، أي «كنزاع بين الإسلام والنّصرانيّة، فيواصل سجالاً دام أكثر من ألف ومئتي سنة»[٣١٤]. ويعمل على تمجيد الماضي، وتأكيد صلاحيّة الإسلام لكلّ زمان ومكان، واكتمال الحقيقة في الماضي. ويرى الشّيخ والمعمّم أنّ سبب التأخّر يكمن في الابتعاد عن العقيدة الدّينيّة الصّحيحة. لذلك فإنّ كلّ ما يعرض للمجتمع من كوارث ينحلّ بين يدي الوعي السّلفي إلى اختلال في العلاقة بين العبد وربّه. وبذلك تكون الأسباب والأغراض معروفة دوماً معرفة تامّة ونهائيّة، أي أنّ كلّ ما هو سوسيولوجيّ سياسيّ مثلاً يقع تمثّله سلفيّاً بوصفه أخلاقيّاً دينيّاً[٣١٥]. وهكذا فالإيديولوجيا السّلفيّة التي يحمل الشّيخ والمعمّم لواءها، لا تفتأ تردّد الشّعارات ذاتها، وتثير الخصومات والمماحكات نفسها: رفض الأفكار المستوردة، تمجيد الماضي، عدم إغفال البعد الرّوحيّ والأخلاقيّ، كونيّة الإسلام، صلاحيّته لكلّ زمان ومكان... إلخ إنّها تفكر بمنطق واحد: منطق يتلّخص في الدفاع اللامشروط واللاتاريخي عن مطلقيّة الدعوة الدّينية الإسلاميّة وكلّيتها وشموليتها[٣١٦].

أمّا إجابات تيّار الوعي السّلفي بشقّيه على ما يرى من واقع التّأزّم الأمبريقي فيتلخّص في أنّ المشكلات العربيّة تتعلّق بالعقيدة الدّينيّة. ويعود الخلل في هذا الموقف، عند العروي، إلى استبعاده المنظور التّاريخيّ بدرجات متفاوتة، على نحو منع ممثّليه من رؤية ما يجري أمامهم. وهو ما جعلهم يعيشون انفصاماً واقعيّاً رهيباً انجرّ عنه، مثلاً، عدم القدرة على التّمييز بين الحنين الرومانسيّ، والطّوبى المتخيّلة من ناحية، ومجريات الأمور في التّاريخ الفعلي الذي يواكب

---

(٣١٤) العروي، **الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة**، ص ٣٩
(٣١٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٣١٦) كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٣٦.



وجودهم من ناحية أخرى. بل إنّ عدم وعيهم بأهميّة البعد التّاريخيّ هذا في التّفكير وفي الإصلاح السّياسيّ والاجتماعيّ والثّقافي، قد جعلهم يفشلون في تحديد موقع الذّات في علاقتها بصيرورتها التّاريخيّة داخل عالم متطوّر ومتصارع. وهو ما أدّى بهم كذلك إلى بناء منظومات تتركّز حول الدّفاع عن الذّات أمام الغير. من هنا فقر الوعي السّلفيّ (والإيديولوجيا العربيّة عامّة) واكتفاء ممثّليها بالدفاع عن هُويّة مطلقة ومغلقة(٣١٧).

مهما يكن من أمر، فإنّ ما يعنينا من نموذجَي الوعي السّلفيّ، في هذا المستوى من البحث، هو استجلاء وجه التّعبير فيها عن واقع التّأخّر الإيديولوجيّ. وقد كانت إجابات ممثّليها مختلفة من حيث وعيها بالتخلّف وفعل التّاريخ: يستجيب الشّيخ إلى ما يطرحه الفكر الغربيّ من أسئلة. ولمّا كان مصدر السّؤال هو الآخر، فإنّ ذلك يوجّه مسبّقاً طبيعة الجواب: يجيب عبده عن أسئلة رينان (E. Renan) (ت.١٨٩٢) وهانوتو (Gabriel Hanotaux) (ت. ١٩٤٤)، إلّا أنّه، أعني الشّيخ، لا يعي تمام الوعي أنّه يواجه منذ عصر النهضة غرباً تجاوز كلّ أشكال الوعي التي تبنّاها ممثّلو الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة، بمن فيهم وعي الشّيخ (أعني غرب نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين). وينتج من ذلك أن الشّيخ لم يدرك الغرب إدراكاً مطابقاً، وإنّما استوعب أشكالاً جزئية ومتجاوزة(٣١٨).

أمّا بالنّسبة إلى المعمّم، فقد أوقعه ذهوله عن السّيرورة الزّمنيّة وفعلها في اللاتاريخيّة المطلقة. فلا عجب أن يدعونا إلى أن نفكّر على طريقة أجدادنا ظنّاً منه «أنّ أُفقنا المعرفي محفوظ لا يتغير»(٣١٩)، إلّا أنّ موقف المعمّم المنافح عن السّنة والثّبات سرعان ما يمكر به الزّمن الذي يقضي على السّنة بالتّقادم، إذ هو «كالجنّي، ينفلت من القمقم ويسري في الهواء كاشفاً الندوب المخفية»(٣٢٠)، وفضلاً عن ذلك فإن تولّي التّراث في مفهومه السّنّيّ بالمعنى الواسع، هو رفض للتّطوّر من حيث هو تكريس للاتّباع والسّماع ووصم كل تجديد بالابتداع، بوعي أو بدون وعي. وهو ما يفضي منهجيّاً في الحصيلة إلى تكريس ثقافة السّماع واللسان ونبذ ثقافة اليد التي تقوم على الملاحظة والتّجريب(٣٢١). وهكذا فالسّنّة في جوهرها هي رفض لكل تعدّد أو اختلاف على صعيد الأفراد والجماعات. وهو ما يؤدّي حتماً بمن يتموقع في مستواها من المعمّمين المعاصرين إلى الوقوف ضد العقل، والحرية، والتاريخ، أي ضدّ التّقدّم وكلّ ما يبعث روح التّحدّي في الذات، ذلك أنّ تحوّل الدّين (أو التّراث) إلى سُنّة معناه أن يتكلّس كلّ مرة في نظام مغلق مناهض لكلّ البدائل سواء جاءت باسم الاجتهاد أو التّحديث.

---

(٣١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٣١٨) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٣١٩) العروي، السنّة والإصلاح، ص ٩٠.

(٣٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٣٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٩.



أمّا في ما يتّصل بالشّيخ، الذي يبدي قدراً من التّاريخيّة كما أسلفنا، فإنّه يعترف بوجود ظاهرة التّخلّف. ويمكن الوقوف على تجسّد التأخّر التّاريخيّ في إيديولوجيّته عبر نموذجين: **الأول**، منهج التّعامل مع الغرب المتقدّم؛ والثاني، محاولة تجديد التّراث ممثلاً في علم الكلام.

• **منهج التعامل مع الغرب**: لنذكّر بأنّ صفة الشّيخ لا تحدّدها عدّته العلميّة بقدر ما يحدّدها سعيه للإجابة عن السّؤال الذي يطرحه الغرب: «لماذا تأخّر المسلمون، ومحاولته فكّ الارتباط بين صفة التأخّر وبين الإسلام، وكسر المرآة التي يقدّم فيها الآخر صورة مشوّهة للإسلام، وبذلك فإنّ نقطة ارتكاز فكر الشيخ ليست في ذهنه بل في ذهن غيره المنتمي إلى المجتمع المهيمن في الوقت الراهن»[٣٢٢]. وهذا ما يجعله معاصراً بشكل ما، فقد رفض محاورة المشائخ التّقليديّين وفضّل مجادلة الليبرالي والتّقنويّ في الدّاخل والرّدّ على الآخر الغربيّ في الخارج كما أسلفنا.

في إطار مجادلة هذا الآخر، يواجه العقل التّراثيّ ممثلاً بمحمد عبده اتّهام الغرب للإسلام بأنّه السّبب في تأخّر أهله، بما كرّسه من استبداد وعدم إيمان بالحرّية، وإنكار للسّببيّة... إلخ لا ينكر عبده أصل الاتّهام، ولكنّه يقف على المفارقة التّالية: ما يوافق مجتمع العقل والعلم القائم في الغرب هو ما دعا إليه القرآن. وما يوافق المجتمع الذي يعيش فيه مسلم اليوم، أي مجتمع الكسل والجهل والتّواكل، هو ما جاء في الإنجيل[٣٢٣]. ويلاحظ العروي أنّ ردّ الشّيخ على اتّهامات الغرب وقراءته للمفارقة بين المجتمع والعقيدة في الجهتين الإسلاميّة والغربيّة يتميّزان بجملة من الخصائص. أهمّها في ما يعنينا: إثبات المفارقة، ونفيها كمفارقة حقيقيّة بقوله: «إنّ جمود المسلمين علّة تزول»[٣٢٤]. وتكمن أهمّية هذا الرّدّ، عند العروي، في أنّه يكشف عن عجز الفكر السّلفيّ الذي يمثّله محمد عبده في الاعتراف الكامل بواقع التّأخّر، وعن ترتيب النّتائج اللازمة عنه، أي بإقرار التأخّر التّاريخيّ وضرورة مواجهته بغير العدّة المنهجيّة والنّظريّة التّراثيّة. إلّا أنّ عجزه عن ذلك قد دلّ على استمرار تأثير العقل التّراثيّ في تشكيل الذّهنيّة العربيّة المعاصرة. وهو ما يعني أنّ عوائق وعي الشّيخ هي ذاتها بشكل ما عوائق العقل الكلاميّ التّراثيّة. يقول العروي إنّ: «ما وراء مفارقة عبده مهما يكن شكلها والطّريق الموصل إليها هي مفارقة العقل الكلامي، أي عقل المتكلّمين»[٣٢٥]. فما هي مفارقات الوعي السّلفيّ من خلال محمّد عبده وهو يحاول تجديد علم الكلام التّراثيّ؟

• **تجديد علم الكلام**: حاول الفكر الإصلاحيّ السّلفيّ ممثلاً بمحمد عبده، تجاوز العقل الكلاميّ. فأقرّ عدم مطابقة كلام المخلوق على حقيقة الخالق، ولكنّه لم يشعر أنّ هذا يقتضي القول بعدم مطابقة كلام المخلوق عن الإيمان والمجتمع والطّبيعة والتّاريخ من منظور المطلق. فإذا كانت مثلاً «عدالة الله ليست عدل البشر، فيجب، بالمقابل، أن لا نجعل من العدالة البشريّة عدلاً

---

(٣٢٢) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٣٢.
(٣٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٨ و٥٣.
(٣٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٣٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٠.



إلهياً»[٣٢٦]. وهكذا رسم الفكر السّلفيّ حدود مستطاعه. إذ أشرف على «نقطة الجواز من عالم إلى آخر»[٣٢٧]. ولكنّه أعرض عنها. ونعني بالجواز من عالم إلى عالم الخروجَ من عالم قديم تتحدّد فيه معقوليّة كلّ فكر وعمل بشريّ من منظور المطلق، إلى عالم حديث رفض المطلق «وشتّان بين عقلانيّة أفقها هو المتعالي، وتريد أن تعقل به العقل، وعقلانيّة أطاحت بالمتعالي»[٣٢٨].

تظهر مفارقات محمد عبده لا في العجز عن تجاوز العقل الكلاميّ فحسب، كما يقول العروي، بل في إعادة قراءته أيضاً. فقد رفض علم الكلام وحاول الانعتاق من التّقليد بتجاوز المتأخّرين، والعودة إلى نقطة الأصل. فالتقى بالاعتزال في لحظات ثلاث من التّطوّر: لحظة الموقف ولحظة المذهب/المدرسة ولحظة الذّهنيّة، كما بيّنا آنفاً. فنقد المعتزلة، وكان من الممكن المتاح أن يسلك غير مسلكهم، وبخاصّة أنّه قد عاد إلى الأصل، أي إلى لحظة الموقف إلّا أنّه تراجع عنها ليعيد إنتاج التّجربة التّاريخيّة السّابقة مرحلة مرحلة (موقف فمذهب فذهنيّة)[٣٢٩]. وسبب هذا الفشل، عند العروي، أنّ عبده لم ينتبه إلى أنّ علم الكلام ليس علماً عادياً يصنّف كما تصنّف سائر العلوم، بل هو علم المطلق؛ فعلم مطلق: على مثاله تصاغ سائر العلوم. وهو، إلى ذلك، علم عاجز، بسبب ما ذكرنا من خصائصه، عن «عقل الزّمان» واستيعاب التطوّر والتّغيّر. ولهذا السّبب تحديداً كانت محاولة استبداله بعلم التّوحيد عملاً عبثيّاً، إذ لم يكن الجمود علّة تزول كما اعتقد عبده والمصلحون السّلفيّون، وإن كان في مجرّد محاولة الشيخ استبدال علم الكلام بعلم التّوحيد «إشارة إلى وعيه بالمفارقات الأصليّة»[٣٣٠].

أمّا أسباب مؤاخذة العروي لمحمد عبده فيمكن إجمالها في نقطتين، تفضيان إلى استنتاج جامع: **الأولى**، أنّه فشل في تعميق موقفه من الاعتزال بالاعتماد على ما هو متاح من الفكر العلميّ في عصره وكان في متناول يده «بدليل استعماله بعض مكتسباته في الاجتماعيات والنفسانيّات»[٣٣١]. **الثانية**، أنّ نقده علم الكلام كان بذهنيّة كلاميّة: فـ «حدّد العقل بالمعقول، والمعقول بعلم سابق على العقل»[٣٣٢]. ولم يجرؤ قطّ على القطع مع تلك الذّهنيّة. والنتيجة المترتّبة عنهما هي أنّ مفارقة الشّيخ تمثّل إحدى تشكّلات مفارقات العقل الكلامي، وأنّ مفارقته (أي الشّيخ) هي «ذاتيّة قبل أن تكون موضوعيّة ناتجة عن عجزه مبدئيّا عن تصوّر أيّ علم سوى علم مطلق»[٣٣٣]، لأنّه لو تأمّل الواقع، واستحضر التّاريخ لما قفز على الزّمن ولما انزلق في اللاتاريخيّة. ولئن حاول المصلح

---

(٣٢٦) العروي: **السنّة والإصلاح**، ص ٢٠٣، و**مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٣٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٢٨) محمد المصباحي، **من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠)، ص ١٤٠.

(٣٢٩) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١٠٠.

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٣٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٣٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤.



السّلفيّ العودة إلى نقطة البداية قبل الخلاف، والسّعي إلى المطابقة بين اللحظة التّأسيسيّة الأولى، وبين اللحظة المنشودة فإنّ العطب المنهجيّ الذي ذكرنا (اللاتاريخيّة) قد دفع به دفعاً إلى أن يحيي عوض أن يبدع، وأن يقع في الحصر مثلما وقع فيه سابقوه، وألّا يتميّز عنهم بشيء «غير بيان العبارة ووضوح الأسلوب»[٣٣٤].

فإذا كان هذا شأن أزمة الوعي التّراثيّ (الإيديولوجيّ) وعوائقه، فإنّه لا يمثّل إلّا أحد وجهَي أزمة التّراث، أمّا الوجه الثّاني لتلك الأزمة فتمثّله تلك العوائق التي تشكّلت في صلب التّراث تدريجيّاً على مدى التّاريخ القديم.

(٢) أزمة التّراث في ذاته: عوائق العقلين النّظريّ والعمليّ: يتمحّض هذا المبحث لرصد العوائق التي نشأت في التّراث، وأدّت إلى جموده وتوقّفه عن العطاء المعرفي والجمالي والقيمي... إلخ على نحو أصبحت معه كلّ محاولة لبعثه أو إحيائه عبثاً محضاً في نظر العروي. وسينحصر بحثنا في مستويات ثلاثة هي: عوائق السّنّة، وعوائق علم الكلام التّراثيّ، وعوائق الفكر الخلدونيّ. وغنيّ عن البيان أنّ **الأوّل** يتّجه إلى قطع الطّريق على المعمّم، **والثّاني** على الشّيخ، **والثّالثة** على من يروم بعث الموروث الخلدونيّ من المعاصرين. فما هي عوائق التّراث السّنّي عامّة؟ وما هي عوائق العقل العمليّ التّراثيّ خاصّة؟

(أ) عوائق التّراث السّنّي والعقل النّظري

ـ **عوائق الفكر السّنيّ:** لخّص العروي عوائق التّراث السّنّي في معناه العامّ (سنّي شيعيّ خارجيّ...) بعبارة جامعة هي عبارة «الحصر» وكانت هذه الظّاهرة قد نشأت تاريخيّاً «عندما فقد العرب القيادة العسكرية ثم الزعامة السياسية ثم الإمامة الفكرية ولم يبق لهم سوى الولاية الدينية»[٣٣٥]. وخلاصتها أنّ رجال السّنّة المتمسّكين بالتّقليد والاتّباع يعمدون بصورة مستمرّة إلى ضرب من التّشذيب لكل ما تجاوز وتعدّى المرسوم، ولكلّ ما لم يقف في الحاضر عند حدّ معلوم. والحدّ المعلوم عندهم هو تأويل سادة مدينة الرسول. و«بعد الانتهاء من عملية الزبر هذه يلتفت أهل السنّة إلى الماضي ويفعلون به ما فعلوا بحاضر أيامهم [...] ثم بعد الماضي يلتفتون إلى المستقبل ويتّخذون الترتيبات اللازمة لكي لا يخضرّ مجدّداً ما يبس ولا ينتعش ما خنق»[٣٣٦]. ويتّجه هذا الاختزال، كما يقول العروي، في حركة تصاعديّة من التّضييق، فهي: «اختزال مستمرّ، اختزال الوحي في الشرع، ثم اختزال الشرع في عمل مجموعة محدودة من الأفراد. فتأتي القاعدة الصارمة: الطريق السوي هو تقليد هذه الجماعة، في الصغيرة والكبيرة، والمداومة على التقليد (العضّ عليه بالنواجذ) جيلاً بعد جيل دون ميل أو حيد»[٣٣٧]. وهكذا يُعتصر التّاريخ في لحظة استثنائيّة تبتلع

(٣٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(٣٣٥) العروي، السنّة والإصلاح، ص ١٥٨.
(٣٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(٣٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.



الحاضر والمستقبل، وتمتدّ أحداث تلك اللحظة لتغطّي كلّ الأحداث التّالية إلى ما لانهاية: تصبّها في قوالب جاهزة، نافية ما شذّ منها بالتنكير والتّبديع والتّجاهل والتناسي... مُحاوِلة إرغام حركة التّاريخ على التوقّف. يقول العروي: «وهكذا يمكرون بمكر التاريخ [يعني أهل التّقليد]، باسم فترة زمنية وجيزة، فترة مسطّحة ومختزلة، مصححة ومنقّحة، يُطلب من التاريخ أن يتوقّف هو الآخر عند حدّه»[٣٣٨]. أمّا نتيجة كلّ ذلك فهي: غلبة النّقل وهزيمة العقل، وتراجع الباطن لمصلحة الظّاهر، وفشوّ التصوّف الشّعبيّ الأمّي، وتراجع التصّوف الفلسفي، والإهمال التدريجي لحقول معرفيّة واسعة طيلة سبعة قرون من التّراجع[٣٣٩]. وهو ما انتهى بالمجتمع العربيّ الإسلاميّ، عن وعي أو دون وعي، إلى تبنّي نزعة فيلستينيّة ترسّخت بموجبها قناعة مفادها أنّ «المجتمع يحتاج إلى عدد محدود من القضاة أو الخطباء والوعّاظ، [وأنّ] الأمية صفة محمودة فيحسن الحفاظ عليها. [وأنّ] العلم فرض كفاية ليس إلّا»[٣٤٠].

يستشهد العروي في هذا السّياق بقولة للشّاطبي تدعم هذا الموقف. وهو أنّ الشريعة لم توضع إلّا على شرط الأمّية وأنّ مراعاة المنطق في القضايا الشرعية منافٍ لذلك. ولم يُعتبر العلم فرض كفاية فحسب، بل وقع تسييجه بجملة من الشروط والمواصفات الخانقة التي لا يمكن توقّع أيّ إمكانيّة لتقدّمه في ظلّها. إذ نُظر إليه على أنّه «كالإيمان لا يزيد»[٣٤١]. وما على المؤمن إلّا أن يتحرّى حكمه الشّرعيّ بالتّمييز بين المكروه منه والمباح والمندوب ... وأن يحرص على أن تكون طرق تحصيله شرعيّة. أمّا إذا كانت غير ذلك، فينبغي رفضه وإن كان صحيحاً تمام الصّحّة. وغنيّ عن البيان كثرة وجوه الشّبه بين تشخيص العروي لعوائق التّراث السنّيّ، وبين توصيف محمد أركون لتحجّر الفكر الدّيني ومأسسته في المرحلة الكلاسيكيّة، وعصر الانحطاط.

يرى العروي، مثلُه مثل الجابري، ومن المنظور الإيبيستيمولوجيّ ذاته تقريباً، أنّ تأسيسَ الأزمة وتحجّرَ الفكر قد بدأ في عصر أبي الغزالي، أي في القرن الخامس للهجرة. ففيه «كانت عملية تأصيل وتعميم النّزعة السنّية في أوجها. كلّ مدرسة فكريّة أسست لنفسها «سنّة»، مجموعة آثار وتقاليد، مستقلّة، فعادت بذلك لا تستطيع التّأثير في أحد أو التأثّر به، إذ منهج التأصيل واحد»[٣٤٢]. فهل استطاعت (أو ستستطيع) السّنّة إيقاف حركة التّاريخ؟ هل مسعاها قابل للتّحقيق؟ هل يمكن تصوّر وضع تصل فيه السنّة إلى غايتها؟ أسئلة كان جواب العروي عليها بـ «نعم، شريطة أن يتوقّف الزمن، ولا يعود للبشر أي طموح. شرط لا يتحقق أبداً»[٣٤٣]. ذلك أنّ انشغال السّنّة الدّائم بعمليّات الطّمس والإحياء والتّنقية والصّقل... إلخ سعياً لمحاولة نفي مفاعيل الزّمن كما بيّنّا ذلك آنفاً، وأنّ

---

(٣٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
(٣٣٩) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.
(٣٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٣٤١) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(٣٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥١، و١٥٤.
(٣٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧١.



محاولتها العبثيّة تأبيد ما أحيته أو تغييب ما طمسته، وملاحقة أهداف تجري تلقائيّاً عبر التّاريخ، كلّ ذلك قد جعلها في وضع منافٍ للدّين والعلم والتّاريخ. لأنّ هذه المفاهيم «تتخطاها من كل جانب. يتجدد التاريخ بالتراكم، العلم بتمحيص المبادئ، الدين بتهذيب الشعور وتعميق الوجدان»[٣٤٤]. إذ الزمن منبع كلّ المفارقات التي تعصف بكلّ سنّة وبكلّ تقليد.

ـ **عوائق العقل النّظريّ التّراثيّ:** ينصبّ النّظر في هذا المبحث على رصد العوائق التي انتهى إليها علم الكلام وعلم المنطق الممثّلين للعقل النّظري التّراثي، وذلك من وجهة نظر عبد الله العروي. وهي عوائق ذات طبيعة إبيستيمولوجيّة وتاريخيّة حكمت على العقل النّظري التّراثيّ بصفة نهائيّة بالجمود والعقم، وعدم القدرة على استيعاب مكتسبات الفكر العالميّ الحديث. فما هي عوائق علم الكلام؟

• **عوائق علم الكلام:** لئن كان أصل علم الكلام معتزليّاً، فإنه قد شكّل المنطق الباطنيّ لاشتغال العقل الإسلاميّ بعامّة، والأساس المتين لجميع المذاهب الإسلاميّة بما في ذلك تلك التي ناصبته العداء، إذ هو ليس علماً يهتمّ بالكلّيات، فحسب (علم المطلق)، بل هو علم ـ نمط وعلم مطلق، لأنّ غيره من العلوم التي لا تتناول الكلّيات لا تعدّ علماً بالمعنى الدّقيق. وينبغي أن تتأسّس مطالب كلّ علم من تلك العلوم التي تتكوّن منها الثّقافة العربيّة على مثاله. وهكذا تحوّل إلى علم مطلق[٣٤٥]. ولعلّ أولى تلك العوائق، عند العروي، هي أنّ علم الكلام ينهض إيبيستيمولوجيّاً على أولويّة المعقول على العقل، وعلى خضوع هذا المعقول بدوره إلى علم سابق عليه هو النّصّ (قرآن، حديث...) مهما اختلفت تسمياته، إذ «يعرف باسم خاصّ في كل مذهب: يسمّى الخبر أو الحكمة أو السّنة أو التّقليد أو سرّ الإمام أو الكشف... إلخ وهو في كل الأحوال العلم»[٣٤٦].

ولمّا كان العقل تالياً لمعقوله متشكّلاً به، فإنّ استقصاء المعرفة، والتّدرّج في طلبها واكتسابها يفقد كلّ معنى ممكن. إذ العلم يحلّ «بصورة مفاجئة تامّة ونهائيّة»[٣٤٧]. والملاحظ أنّ العروي يشترك مع الجابري في تأكيد هذا العائق التّراثي، على اختلاف في تقدير طبيعة خطورته ومداها. فالجابري يرى أنّ التّعامل مع النّصّ لا بدّ من أن يفضي إلى استنفاده على خلاف التّعامل مع الطّبيعة، أمّا العروي فيركّز على تحديد النّصّ للعقل وتشكيله إيّاه على مثاله.

لا تقتصر مآزق علم الكلام على خصائصه التي ذكرنا، ولا على عقم نظريّة العلم التي نشأت عنه فحسب، بل تتعدّاه إلى عوائق من فعل التّاريخ. ويعني العروي بذلك أنّ أصل الخلل في علم الكلام ومنشأ عوائقه «هو عجزه عن **عقل الزمان**، بمعنى التطور والتغير لا بمعنى الظهور بعد الكمون»[٣٤٨].

---

(٣٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.
(٣٤٥) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٠١ و١٠٤.
(٣٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٣٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(٣٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.



وممّا يعمّق ذلك العقم، ويضاعف تلك العوائق، خاصّيتان أخريان ملازمتان له، هما: الحصر والاستيفاء. ويعني مفهوم الحصر، عند العروي، السّعيَ إلى ضبطِ المقالاتِ وحصرِها في عدد معلوم، وذلك بردّ «المسائل إلى قواعد ثم ردّ هذه إلى أصول حتى يشيد بناءاً (كذا!) فكرياً متناسقاً [...] وهنا يعترضنا ما يروى عن الأصول الخمسة»[٣٤٩]، لذلك فإنّه لا مطمع في أن يأتي المتأخّر بما لم يأتِ به الأوائل. وكلّ إحياء في نطاق منطق الكلام إنّما هو في حقيقته بعث لأمر قديم وجد فعلاً. أمّا الاستيفاء فيعني أنّ كل القضايا والإشكاليّات، كل المطالب والمباحث، التي يمكن أن تُثار قد أثيرت فعلاً في إطار علم الكلام، لأنّ «المسائل والمقالات محدودة منذ البداية، وهي الموجودة عند المتقدمين والمتأخرين على السواء. إن كتب المقالات تحتوي على كل الاحتمالات، وهي محصورة في عدد مزعوم. وكتب العقائد تحتوي على الاختيارات المحققة بالفعل. فلا يتصور إبداع افتراض مقالة زائدة ولا تحقيق اختيار لم يتحقق بعد. العملية الأولى ممتنعة والثانية محظورة»[٣٥٠]. ويرى العروي أنّ خاصّية الاستيفاء سمة لازمت علم الكلام، وقاعدة تأسّس عليها، وظلّ وفيّاً لها مثلها مثل قاعدة الحصر فـ«حيثما وجد علم كلام تميز بهمّ الإحصاء والحصر، ومرّ بمرحلة انبساط وتشعب، تتلوها مرحلة تهذيب وتدقيق، تعقبها فترة تلخيص. الحصر يتعلق بنوعية المطلب، لا بشخصية الطالب أو بماهية المطلوب»[٣٥١].

وهكذا، فعلم الكلام بوصفه علم المطلق، وعلماً مطلقاً أنتج نظريّة في العلم يتحدّد فيها العقل بالمعقول. وينشأ فيها العلم فجأة وتامّاً ونهائيّاً كما أسلفنا. كلّ ذلك قد منع كل محاولة لتولّيه من أن تكون لها أيّ نتيجة إيجابيّة، بل إنّ المحاولات الأكثر جرأة وريادية نفسها قد عجزت عن تخطّي حاجز المطلق. فأشرفت على الآفاق الحديثة دون أن ترتادها. وقد ضرب العروي على ذلك مثل ابن حزم الذي انتهى به النّظر إلى القول بأنّ ما يتخطّى الشّرع، أي ما سبق الوحي، فسبيل معالجته الوحيد هو ما تشهد به الحواسّ أو تقرّه بداهة العقل، أمّا ما يخصّ الشرع، أي ما هو لاحق للوحي، فأداة تعقّله هو ما قاله الرسول بلسان عربيّ مبين. وهكذا ظلّ ابن حزم، رغم جرأته، سجين الوحي. لا يميّز بين ما قبله وما بعده حين يطرق قضايا كبرى كالزّمن والفراغ والحركة والإنسان... إلخ. ومثلما توقّف ابن حزم، ولم يستطع القفز فوق حواجز عصره المعرفيّة، فقد توقّف كلّ المتكلّمين عند القول بأنّ عدالة الله ليست عدالة البشر، ولم يتخطّوا هذا التّقرير إلى الاستنتاج البديهيّ اللازم عنه، وهو أنّ العدالة البشريّة ليست عدلاً إلهيّاً[٣٥٢]. ومؤدّى تحليل العروي للعقل التّراثيّ هو بيان حدوده كما ذكرنا في بداية المبحث، وذلك تأكيداً بأنّ من يعمل على استدعائه من المعمّمين أو المشائخ يقع في شراك أفقه المعرفي، فيحكم على نفسه بالخروج من التّاريخ.

---

(٣٤٩) المصدر نفسه، ص ٨٩ و٩١.
(٣٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٣٥١) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.
(٣٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.



فإذا كان هذا شأن علم الكلام وعوائقه، فإنّ صورة العقل النّظري التّراثي وعوائقه لا تكتمل دون الإلمام بمصير علم المنطق وعلاقته بعلم المطلق على النّحو الذي جرى في التّراث.

• **علم المطلق والمنطق في التّراث:** انطلق العروي في رصد عوائق علم المنطق التّراثي من تحديد شكل العلاقة التي انعقدت بينه وبين علم المطلق، محدّداً النتائج التي أفضت إليها تلك العلاقة، وفي مقدّمتها ما انتهى إليه النّمط البرهانيّ، عند المتأخّرين، من شكليّة فارغة تخدم «بالعقل العقل واللاعقل على السّواء»[٣٥٣]. وكعادته عمد العروي إلى طرح الأسئلة الجذريّة، والعودة إلى أصول المسائل وجذورها من أجل تحديد عوائق علم المنطق (عقل العقل). ومن تلك الأسئلة: كيف تعامل المسلمون مع المنطق الأرسطيّ؟ ولماذا كان المنطق منتجاً في إطار الحضارة الغربيّة وكان عقيماً عند المسلمين؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، توخّى العروي منهجاً يتيح الكشفَ عن مسالكَ كان بإمكان المنطق عند العرب أن يسلكها، إلّا أنّ ما تحقّق في التّاريخ كان خلاف ذلك. وكان هذا المنهج المُتوَخَّى هو منهج المقارنة: مقارنة المسند الخلدونيّ بما أنتجه علماء المسلمين من ناحية، وبما نظّر له علماء الغرب من ناحية ثانية. وقد تمّت تلك المقارنة في مستويين هما: **أولاً**، مستوى ظروف الاستيعاب؛ **وثانياً**، مستوى التّعامل والتّوظيف.

ظروف الاستيعاب: سلك العروي مسلكاً معاكساً للجابري في تحديده القيم الإيبيستيمولوجيّة التي شكّلت البنية الضمنيّة للعلوم العربيّة، إذ استنتج تلك القيم من تحليل مختلف الحقول المعرفيّة التّراثيّة. أمّا العروي، فقد انطلق في التعرّف إلى المنطق عند العرب من معطى أوّلي مفاده أنّ المنطق كان علماً جاهزاً حين اتّصل به العلماء المسلمون، وأنّه، بناء على ذلك سابق على علومهم. لم يتأثّر بها في نشأته، ولا تأثّرت به في بدايات تشكّلها. يقول العروي: «لا يمكن إذاً أن نفعل ما يفعله غيرنا، أي أن نستخرج من العلوم والتقنيات العربية منطقها الضمني ونقول: هذا هو المنطق العربي. [...] إذ المنطق الذي اعتمده العرب، عن صواب أو عن خطإ، هو حاصل قبل العلوم المكتسبة. هذا معطى أولي تاريخي لا بد من اعتباره»[٣٥٤]. لذلك لم يكن من الغرابة في شيء أن يتعامل العرب، من وجهة نظر العروي، مع المنطق بوصفه علماً جاهزاً، أي أنّ كلّ ما بُنِيَ عليه إنّما «بُني على مسند جامد لا يتحسن مع الأيام فيتسع ويتعمق فهمه»[٣٥٥]. فكانت النّتيجة أنّهم أوّلوه تأويلاً إقليمياً أو قطاعيّاً محدوداً. فكان بالضّرورة محصوراً لأنهم تعاملوا مع نصّ عاطل منفصل عن كلّ سوابقه ولواحقه في الثّقافة اليونانيّة بمختلف خطاباتها. تلك الخطابات المتمثّلة في «اللغة اليونانية، فالبلاغة الشعرية، فالبيان السياسي، فالجدال السفسطائي، فالبرهان الرياضي، فالاستقراء

---

(٣٥٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٣٥٤) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٥٥) المصدر نفسه، ص ١٢١.



الطبي الطبيعي»[٣٥٦]، على نحو يصحّ معه القول إنّ المنطق اليوناني إنّما يتمّ فهمه في نطاق «الثّقافة اليونانية وليس العكس، إذ هو يمثل فيها مرحلة الجمع والتلخيص والتهذيب قبل أن تذوب في ما هو أوسع منها، أي الثقافة الهلستينية الجامعة»[٣٥٧].

هكذا فقد شهد المنطق «كلّ أنواع التأويل التّقريرية والنّقدية منذ العهد اليوناني الأوّل إلى يومنا هـذا»[٣٥٨]. فشهد، بناء على ذلك، مراحل من التهذيب والتنقيح، ومن التأصيل والتعميم، وأوِّل تأويلات متنوّعة فـ«فهم على أنه منطق الكائن فاستعمل لتهذيب الإلهيات (الثيولوجيا). ثم فهم على أنه منطق القول فوظف لتقرير قواعد البيان والبلاغة. ثم أُوِّل على أنه منطق الرياضيات فتأثر بتقلباته [...] فالمنطق لا يؤثر في الأنطولوجيا واللسانيات والرياضيات فحسب بل يتأثر بدوره بكل ما يحصل في هذه العلوم»[٣٥٩].

أمّا الخلل الثّاني في ظروف استيعاب العلماء المسلمين للمنطق الأرسطيّ فهو عدم اطّلاعهم على المسند الأرسطيّ ومراحل تكوّنه التّاريخية. وهو ما سمح بالخلط بين أرسطو (ت. ٣٢٢ ق.م) وأفلاطون (ت. ٣٤٧ ق.م). وقد قلّل العروي من أهمّية الافتراض الذي يذهب أصحابه إلى اكتشاف نصٍّ لأرسطو في الأندلس أوفى وأكمل من النّصّ الذي كان معتمداً في المشرق العربي، إذ لم تتأسّس عليه حركة تحقيقية متنامية، مهما قيل عن تميّز شروحات ابن رشد[٣٦٠]. ومن نتائج هذا الخلط، عند العروي، «دفع الشّرّاح إلى حصر المنطق في البرهان والاستنباط دون التّمثيل والاستقراء، وإلى جعله آلة للتّهذيب والعرض، أكثر منه وسيلة استكشاف وابتكار»[٣٦١].

يمكن أن نجمل نتيجة السّببين المذكورين (عطالة النصّ عن سوابقه ولواحقه، وعدم دقّة المسند المعتمد) في أنّ العلماء المسلمين لم يباشروا إلّا تأويلات خصوصية قطاعيّة. و«من لم يلمّ بما هو أشمل دُفع دفعاً إلى الانتقاء وبالتالي إلى الأحكام المبسطة والخاطئة»[٣٦٢].

مستوى التّعامل والتّوظيف: رصد العروي، في مستوى تعاطي العلماء المسلمين مع المنطق ظاهرة غريبة، فقد لاحظ أنّ «أنصار المنطق اليوناني، الضالعين فيه، يتميزون بنظرة فلسفية أفلاطونية استنباطية، إن لم نقل باطنية، وأن المعارضين له، الذين اكتفوا بقياس المماثلة أعرضوا عن قياس الانطواء أو البرهان، الذين قاموا فعلاً باستقراء اللغة والشعر والنحو والفقه، متجهين بذلك اتجاهاً وضعياً وصفياً بعيداً من كل حقيقة باطنية آيلة إلى رسالة منزَّلة، وكانوا بذلك أكثر وفاءاً (كذا!) لروح المنهج الأرسطي الصرف، أولئك هم بالضبط الذين ناصبوا العداء للمنطق كعلم قائم بذاته. كان

---

(٣٥٦) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧ و١٢٠.
(٣٥٧) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٣٥٨) المصدر نفسه، ص ١١٣.
(٣٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٣.
(٣٦٠) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٣٦١) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٣٦٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.



هؤلاء أنصار حصْرٍ في كل المعارف، فحكموا بعدم نفع المنطق، واتّجه أولئك إلى مزج المنطق بالإلهيات عوضاً عن الرّياضيات، فانتهوا إلى الحصر عن طريق آخر»[٣٦٣]. وهكذا انتهى الجميع: أنصارُ الاستقراء المُعادِين للمنطق وأنصارُ الاستنباط المتعاطين له، إلى النتيجة ذاتها، وإن اختلفت المنطلقات.

أمّا في الغرب، فقد اتّخذ العلماء مواقف معاكسة لعلماء المسلمين. فكان «أنصار المنطق اليونانيّ هم الذين تشبّثوا بمنطق الاستقراء، فنما بذلك علم تجريبي حقيقي انطلاقاً من القرن الثالث عشر»[٣٦٤]. واستمرّ الأمر في عصر النّهضة والإصلاح الدّيني، حتّى إذا وقعت ردّة أفلاطونيّة في ذلك العصر، كانت الثّورة الغاليليّة قد عدّلت المسار. فوضعت الطّبيعة محلّ واجب الوجود، فكان أن «حقّقت تلك الثورة الفكرية ما حقّقه الفلاسفة المسلمون في ميدان الإلهيات»[٣٦٥].

فما السّبب في عقم المنطق عند علماء المسلمين وعجزه عن إنتاج علم تجريبيّ بخلاف ما هي عليه الحال عند علماء الغرب؟

يتلخّص جواب العروي عن هذا السّؤال المهمّ في قوله بأنّ في المسند الأرسطيّ اتّجاهين: أفلاطونيّ إلهيّ استبطانيّ وحييّ نظريّ يقينيّ، واتّجاه استقرائيّ تجريبيّ عمليّ ترجيحيّ طبيعيّ بالمعنى الأرسطيّ الضيّق. وتقديم أحدهما على الآخر هو خطوة ضروريّة لاكتشاف الطّريقة العلميّة الحديثة، وتأسيس علم تجريبيّ و«هو بالضبط ما حصل في الغرب المسيحي قبيل وبعد الثورة الفكرية الغليلية [...] [أما الفلاسفة المسلمون فـ] لم يهتدوا إليه، لم يجرؤوا عليه، بل بقوا أوفياء للنظرة التأليفية التوفيقية حتى عندما نادوا مع ابن رشد بالعودة إلى أرسطو الصحيح»[٣٦٦].

هكذا انتهى العروي من تحليل عقل العقل (المنطق) إلى ما كان قد أثبته في عقل المطلق (علم الكلام): الانصراف عن تطبيق المنطق في مجال الطّبيعة بأعراضها وأحوالها، والاقتصار على تطبيقه على النّصوص والأقوال، وتحوّله إلى مجرّد «آلة قانونيّة تعصم مراعاتُها الذّهنَ عن الخطإ في الفكر»[٣٦٧]. واقعيّته في الأمر السّابق عليه، لا في ما يُلتمس من أسباب ملموسة. والمعرفة فيه تامّة ويقينيّة، لا تتدرّج ولا تتبعّض.

ولئن حرص العروي على تحليل العقل التّراثي النّظريّ، وبيان عوائقه، فإنّه لم يعتبر ذلك سوى مدخل إلى عقل آخر أكثر أهمّية عنده، هو العقل العمليّ الذي يعرّفه بكونه العقل المجتمعيّ المجسّد في سلوك جماعيّ قارّ ومنظّم. تترتّب عنه تحوّلات في شتّى الميادين[٣٦٨].

---

(٣٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(٣٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
(٣٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
(٣٦٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٣٦٧) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ضبطه وفهرسه عبد الحكيم القاضي (القاهرة: دار الكتاب العربي؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩١)، ص ٢٤٣.
(٣٦٨) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٦٤.



فما هي ملامح العقل العمليّ من خلال الموروث الخلدونيّ؟ وما عوائقه؟

(ب) عوائق العقل العمليّ التّراثيّ من خلال الموروث الخلدونيّ: يقول العروي إنّه اختار ابن خلدون لأنّه كان يحوم حول ما نسمّيه عقلانيّة أو منطق الفعل والتصرّف، ويسمّيه هو العقل التّجريبيّ. وهو أمر تفطّن إليه المعاصرون فأغراهم بالدّعوة إلى إحيائه. ومَقصِد العروي من خلال هذا البحث هو الكشفُ عن المعوّقات الأساسيّة التي قعدت بابن خلدون عن تأسيس علم تجريبيّ منتج مثلما تأسّس في أوروبّا رغم مضيّه في هذا المسلك أشواطاً بعيدة، والتّشديدُ على استحالة تجاوز العوائق التي اعترضته مهما حاول المعاصرون. يقول العروي: «بما أن الكثيرين يودون أن يجعلوه، كسواه من مفكري الإسلام، صالحاً لكل زمان ومكان، لا بد لنا أن نظهر حدود فكره، وذلك بواسطة المقارنة المنهجية المضبوطة، المهم إذاً ليس ما قرّر، بل ما أهمل وأخطأ»[٣٦٩].

وقد توخّى العروي لتحقيق هذه الغاية منهج المقارنة كما فعل من قبل في محاصرة العقل النّظريّ، وكانت تلك المقارنة على ضربين: مقارنة داخليّة ومقارنة خارجيّة.

مقارنة داخليّة: تتبّع من خلالها العروي ما يفصل ابن خلدون عن العلماء المسلمين. والهدف هو تبيّن مدى خروج الفكر الخلدونيّ على منطق الفكر التّقليديّ.

مقارنة خارجيّة: حاول من خلالها المؤلّف تحديد ما يفصل ابن خلدون عن ممثّلي العقل التّجريبيّ الأوروبيّ. والهدف هو: تبيّن العوائق التي منعته من تخطّي حاجز الفكر التّقليديّ تخطّياً تامّاً، والكشف عن أصول تلك العوائق في عدّته المنهجيّة والنّظريّة.

ـ **حدود العقل التّجريبيّ عند ابن خلدون وعوائقه:** لئن اتّجه ابن خلدون إلى العقل التّجريبي الآلي المحدّد والمحدود بوصفه متصرّفاً في المحسوسات، معرضاً عن عقل الأولياء والأنبياء الكشفيّ الذي يتّحد فيه العقل والعاقل والمعقول، ويتحدّد بعلم المطلق، فإنّ مسعاه قد اصطدم بعوائق حالت دون بلوغه إلى إنتاج علم تجريبيّ بالمفهوم الحديث الذي تحقّق في الفكر الغربيّ رغم إشرافه عليه. وقد أجمل العروي تلك العوائق في مصطلح واحد هو مصطلح: الحصر. وسينصرف اهتمامنا في الفقرات الآتية إلى البحث في بيان أسباب هذا الحصر من جهة، وتحديد مظاهره ونتائجه من جهة أخرى. على أنّ الحدود بين هذين المستويين غير قاطعة، والفصل بينها لا يخلو من تجاوز.

أ ـ **أسباب الحصر:** تتوزّع أسباب الحصر عند ابن خلدون، في نظر العروي، إلى أسباب خاصّة بالمجتمع الإسلاميّ في عصره، وتتمثّل بظهور بداية انحطاطه وتوقّف العمران فيه. وهو أمر كان ابن خلدون نفسه شاهداً عليه؛ وإلى أسباب تعود إلى الأفق المعرفيّ لصاحب المقدّمة، وإلى عدّته المنهجية ومسلّماته الفلسفيّة والديّنيّة[٣٧٠].

---

(٣٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٣٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.



• **عوائق سببها المجتمع**: محدودية التّمثيل والتمثّل: لئن تجاوز ابن خلدون العلماء المسلمين عامّة والمتكلّمين بصورة خاصّة. فلم يكن المعقول المحدِّدُ للعقل، عنده، هو المطلق بل العمرانُ وتحوّلاتُه، أي التّاريخُ ومادّتُه السّياسة[٣٧١]، فإنّ الحصر قد لحقه من جهة اقتصاره على تمثّل نوع واحد من العمران (من البداوة إلى الحضارة)، وشكل واحد من أشكال الدّولة (دولة الاستبداد)، فحدّ ذلك من رؤيته للعلم التّجريبيّ، وللاقتصاد والحرب والسّياسة... إلخ[٣٧٢]. على خلاف روّاد النّهضة الأوروبيّة الذين استطاعوا «أن يتجاوزوا المحيط الهيليستينيّ ليُحيُوا الثقافة الكلاسيكية فتعدّدت لديهم أصول التّمثيل»[٣٧٣].

النّتيجة الحتميّة لقلّة التّمثيل عند ابن خلدون، كما يقول العروي، هي أنّه حين «تقل الأمثال ويضيق مجال المقارنة، لا ينفك التمثيل عن التشخيص، فتتعثر عملية التجريد ويقف العقل عند الأمثال الموروثة. فيكون التأثير سلبياً ليس فقط على مستوى الوصف بل كذلك على مستوى النظر. العدول عن المقارنة هو عدول عن التجريد والتحديد»[٣٧٤].

فضلاً عن ضيق التّمثيل، فإنّ العروي يلتفت، في نطاق العوائق المتّصلة بالمجتمع، إلى خاصّية ثانية هي درجة تطّور العمران عصرَ ابن خلدون. ففي ظلّ تشخيصه العقلَ، وقلّة الأمثلة وضيق مجال المقارنة، وربط العقل بالعلم اليقينّي (غير الوهميّ والمحتمل)، انتهى ابن خلدون إلى حصر مظاهر العلمِ التّجريبيّ والعقل... إلخ في الطّور القائم من العمران المتراجِع أصلاً في عصره كما رأينا من قبلُ شهادتَه. فلم يكن بدّ من أن يحصر الزّمن في الحاضر، وأن يهمل النّظر في الامتداد المكانيّ. أمّا «من استطاع أن يتخلّص من هذا الحصر [...] [يعني علماء الغرب في عصر النّهضة وما بعدها]، وأن يمدّ المكان إلى ما لانهاية، [فقد] صار في اتّجاه يوصله حتماً إلى نظرية مغايرة عن الزمن»[٣٧٥].

• **عوائق سببها العدّة الفكرية والمنهجيّة**: يمكن أن نسم هذه العوائق بأنّها عوائق ذاتيّة، منعت ابن خلدون من أن يكسر طوق الموروث الكلاميّ ومفاهيمه المتمركزة حول المطلق. ويمكن أن نكتفي على سبيل التّمثيل بمفهومين هما مفهوم الوهم ومفهوم الزّمن، وذلك لنموذجيّتهما: فـ **الأوّل** يجسّد آثار الإعراض عن مفهوم ما. **والثّاني** يرمز إلى عجز ابن خلدون عن التخلّص من تأثير المتكلّمين، وخضوعه إلى الحدود التي رسمها أفق تفكيرهم.

إنّ حصر ابن خلدون العلمَ التّجريبيَّ في العمران العينيّ، قد جعله ينصرف عن النّظر في المستقبل والغيب، لأنّه من اختصاص الكشف، ولأنّ دورات العمران (من البداوة إلى الحضارة)

---

(٣٧١) المصدر نفسه، ص ٢٢١.
(٣٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.
(٣٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٥١.
(٣٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٥١.
(٣٧٥) المصدر نفسه. ص ٣٤٦.



وأطوار الدّولة (طور الظّفر ـ فالاستبداد ـ فالفراغ والدّعة ـ فالقنوع والمسالمة ـ فالهرم) معلومة مسبّقاً، ولا فائدة من التّفكير فيها لأنّه لا سبيل إلى تغييرها. وكان لهذا الحصر أثر سلبيّ في تطوّر العلوم وحساب الاحتمالات، والتفكير في الممكن والمتوقّع بما يزيد تعقّل العقل ومغامرته في التعرّف[٣٧٦].

أمّا مفهوم الزّمن، بوصفه محدوداً من طرفيه مثله مثل المكان، وهو كذلك معدود مثلما هو محدود، فقد ورثه ابن خلدون عن الفقهاء والمتكلّمين (ابن حزم، الغزالي، ابن تيمية ...). يقول العروي: «إن مفهوم الزمن، كما حرره المتكلمون، حد بطبعه تصور ابن خلدون للاقتصاد كنظام حركي مستقل لإنتاج الخيرات المادية وخزنها وترويجها بعد حين»[٣٧٧]، بل ولم يكن لابن خلدون في ضوء هذا المفهوم للزّمن أن يتصوّر عدّ اللامحدود، وبالتّالي مفهوم المحتمل الذي لا تقوم فكرة اقتصاد مستقلّ عن الدولة بدونه[٣٧٨].

هكذا خلَص العروي، بعد تمحيص المفاهيم والمصطلحات التي وظّفها ابن خلدون كالكسب والرّزق والزّمن والحرب والتّناسب والاتّصال... إلخ إلى أنّه لم يكسر الطّوق «الكلاميّ» الموروث، ولم يستطع التحرّر نهائيّاً من الحمولة الموروثة لتلك المفاهيم، بل ظلّ «ينقلها من حقل معرفيّ (الكلام) إلى حقل آخر (العمران)»[٣٧٩].

ب ـ **مظاهر الحصر ونتائجه:** إذا كان التّحليل قد تركّز في الفقرة السّابقة على تبيّن بعض أسباب الحصر في الفكر الخلدونيّ، فإنّه من البديهيّ أن يفضي إلى ضرورة الوقوف على جوانب من مظاهر هذا الحصر في شتّى المجالات. ومنها مجال الحرب/الجهاد، ومجال الاقتصاد/الكسب، ومجال الإصلاح.

لم يستطع ابن خلدون أن يبني نظريّة في الحرب بوصفها صناعة غير مرتهنة لنظريتي السّياسة والتّاريخ[٣٨٠]، لأنّ النّظر عنده، كما أسلفنا، مُشخَّص ومحدود دائماً بظروف الممارسة. وغاية ما توصّل إليه هو الحكم بانتهاء الجهاد لانقلاب الخلافة ملكاً، وبقاء صورة واحدة من الحرب مناسبة للطّور البدويّ من العمران الذي أسّس نظريّة الحرب في ظلّه (حروب عصبيّة في شمال أفريقيا، وحروب مرتزقة في الأندلس). وتتمثّل هذه الصورة بظاهرة الهجوم تمارسه عناصر في طور البداوة من دورة العمران «حيث لا صناعة ولا علوم ولا سياسة عقليّة فماذا كانت النتيجة؟ النّتيجة أنّه أخضع مصائر المواجهات إلى البخت والاتّفاق»[٣٨١]، أي إلى التنبّؤ والتّوهم، وهو ما يرفض ابن خلدون البحث فيه. وفي مجال الكسب ظلّ ابن خلدون وفيّاً لنظرة الفقهاء والمتكلّمين. وبالرّغم

---

(٣٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.
(٣٧٧) المصدر نفسه، ص ٣١٦.
(٣٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
(٣٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٧١ .
(٣٨٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.
(٣٨١) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.



من أنّه فصل العمل عن التوكّل والصّبر والبركة، أي عن المجال الأخلاقيّ، فخالفهم بذلك بعضَ المخالفة، فإنّ تصوّره للكسب والعمل قد ظلّ حبيس «دوره في تأسيس العمران والحضارة والتاريخ [...] [أي] في نطاق فلسفة التّاريخ، لا في نطاق الاقتصاد، وإن كان لها جانب اقتصادي»(٣٨٢). وعلى خلاف ما نجده في الاقتصاد الحديث فإنّ النّظريّة الاقتصاديّة الخلدونيّة هي في العمق نظريّة دولة يخضع فيها مجال الكسب لمنطق السّلطان، لا مستقلّ بذاته كما هو الشّأن عند مؤسّسي علم الاقتصاد الحديث(٣٨٣). أمّا مظاهر الحصر عند ابن خلدون في مجال الإصلاح، فيلاحظ العروي أنّ صاحب المقدّمة يدعو إلى العودة إلى أصول صدر الإسلام تماماً كما دعا مفكّرو عصر النّهضة الأوروبية إلى العودة إلى أصول روما القنصلية. ولئن كانت الرّغبةُ واحدة والدّعوةُ متماثلة، فإنّ منطلقاتِ ابن خلدون وحصرَه قد منعاه من تصوّر إمكانيّة الإصلاح، ذلك أنّ حصرَه التّاريخَ حصراً قد جعله يستبعد إمكانيّة التّجديد لأنّ في ذلك معاكسة لـ «سنن الكون، إذ الملاحظ منها والمتواتر هو أن محاولات تدارك الانحطاط لا تنجح»(٣٨٤). وأنّ الهرم طبيعيّ في الدّولة كما يحدث الهرم في المزاج الحيوانيّ. ولا يمكن أن يرتفع باجتهاد، لأنّ العوائد هي المانعة من تلافي الهرم. ولا يتمّ ذلك، إنّ تمّ، إلّا بتدخّل من مالك الكون أو من إلهام صادق. وهكذا فعلم الواقعات الذي أسّسه ابن خلدون ينافي النّظر في التوقّعات واحتمال توقّعها لأنّه من شؤون الغيب التي لا تُعرف إلّا بالكشف، فإنّ وقعت بغيره كان تخميناً يصدق بالصّدفة دون اطّراد. وبالمقابل، فإنّ مفكّر النهضة الأوروبية يرى الإصلاح أمراً ممكناً، بل شبه مؤكّد إذا توفّرت إرادة خالصة وعزم قويّ مع قدْر من التّوفيق الإلهيّ، منطلقاً من أنّ «الفعل لا يكون فعلاً إلا إذا كان في أصله وجوهره إجراءً وتجرؤاً على أمر غير محقق»(٣٨٥).

وخلاصة القول في هذا الباب:

ـ أنّ المفكّرين الثّلاثة قد صدروا في انشغالهم بتعريف التّراث عن الإشكاليات الجوهريّة نفسها التي انخرط فيها الفكر العربيّ: الحديث منه والمعاصر، وفي ظلّ الوضع الحضاري والتّاريخيّ ذاته.

ـ أنّ المفكّرين الثلاثة قد اتّفقوا على الطّابع الحديث لمصطلح التّراث. فقد رأوا جميعاً أنّ هذا المفهوم نشأ في عصر النّهضة، وأنّه، في جانب كبير منه، من نتائج الوضع الحضاريّ الحديث الموسوم بالتّأخّر والتبعيّة وحضور الآخر. ولعلّ هذا ما يفسّر أيضاً عناية المفكّرين الثّلاثة بالطّابع الإيديولوجي للتّراث بدرجات متفاوتة عكست اختلاف مناهجهم ورهاناتهم.

---

(٣٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٣٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(٣٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٥. انظر أيضاً: ابن خلدون، المقدّمة، فصل: «في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع»، ص ٥٢٠ ـ ٥٢٦.

(٣٨٥) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات. ص ٣٥٥.



ـ أنهم اختلفوا في حدود هذا التّراث وتحديد مستوياته لاختلاف منطلقاتهم الفكريّة والمنهجيّة.

ـ أنّ أزمة التّراث عند الجابري ذات طبيعة ثقافيّة، وأنّ عوائقه إيبيستيمولوجيّة، أمّا عند أركون فهي أزمة تأويل وتوظيف لهذا التّأويل عبر الحقب والسّنين. في حين يرى العروي أنّها أزمة تاريخيّة، لأنّ العرب لم يشعروا بها إلّا بعد تحقّق سقف التّاريخ في صِقع آخر من الأرض.

ـ أنّ المفكّرين الثّلاثة قد اختلفوا في التّأريخ للأزمة وبداية تشكّل عوائق التّراث. فالجابري يرى أنّ أزمة التّراث قد تشكّلت على مراحل بداية من عصر التّدوين. أمّا أركون فقد رأى أنّ التّراث قد مرّ، قبل تأزّمه وتشكّل عوائقه المختلفة، بعدّة مراحل متفاوتة من حيث الانفتاح والمرونة. أمّا عبد الله العروي فقد أكّد أنّ الأزمة حديثة، وإن كانت جذورها في الماضي.

أيّاً ما كان تعريف التّراث، أو طبيعة العوائق التي تكبّله عند ثالوث الحداثة المغاربيّة، فقد انتهوْا جميعاً إلى استحالة استيعابه الحداثة ومواكبته العصر، وهو ما يستدعي مراجعته في ضوء المناهج الحديثة، قصد تخليصه من عوائقه. وقد تفاوتت مواقف المفكّرين الثّلاثة تبعاً لتقديرهم تلك العوائق من حيث طبيعتها والأزمة من حيث مداها. فكان أن انعكس هذا التّفاوت في القطيعة التي تبنّاها كلّ منهم مع التّراث من حيث طبيعتها ومداها كذلك، وعلى هذا مدار الفصل الثالث من هذا الكتاب.



الفصل الثالث

القطيعة: بحث في مستوياتها

أولاً: القطيعة الصّغرى: الجابري أنموذجاً

١ ـ منهج قراءة التّراث: النقض والإبرام من أجل تحقيق القطيعة

لئن حدّد الجابري أزمة التّراث وعوائقه إيبيستيمولوجيّاً، فإنّ ما أسّس عليه موقفه من التّراث ينهض على تبنّي منهج مخصوص يختلف، في رأيه، عمّا هو سائد من مناهج المقاربة في الفكر العربيّ الحديث.

فما هي تلك المناهج السّائدة التي سعى الجابري إلى دحضها؟

أ ـ مرحلة النّقض

ظهر الهاجس المنهجيّ عند الجابري مبكّراً، أي منذ كتابه التّمهيديّ (نحن والتّراث/سنة ١٩٨٠)، واستمرّ حضور هذا الهاجس في الكتب الأساسيّة من مشروعه التّحديثيّ. وهو ما يكشف أهمّية الرّهانات التي عقدها على تغيير أدوات التّحليل وزوايا النّظر من أجل إكساب قراءته التّراث جدّة وأصالة. فقد نظر إلى السّائد من القراءات، وحكم عليها جميعا بالسّلفيّة وصنّف هذه السلفيّة إلى سلفيّات: سلفيّة دينيّة، وسلفيّة استشراقيّة، وسلفيّة ماركسيّة. ومن نافلة القول التّذكير بأنّ نقد الجابري لهذه المناهج يستمدّ مشروعيّته من رغبته في نقض النّتائج التي انتهى إليها تطبيق تلك المناهج على التّراث، وهي نتائج تتركّز غالباً في القول بالقطيعة التامّة مع التّراث أو بالتبنّي الكامل لإشكاليّاته ورؤاه. ويمكن إجمال تلك المناهج على النّحو الآتي:



(١) القراءة السّلفيّة الدّينيّة: يلخّص هذه القراءة، في رأي الجابري، السّؤال الآتي: «كيف نستعيد مجد حضارتنا..؟ كيف نحيي تراثنا..؟»[١]. وهما سؤالان يتحدّد نظام العلاقة فيهما بين الماضي والمستقبل. أمّا الحاضر فغير موجود، لا لأنّه مرفوض بسبب حالة الانحطاط التي تميّزه فحسب، بل لأنّ حضور الماضي فيه قويّ إلى درجة جعلته يمتدّ إلى المستقبل ويحتويه. والسبب، في رأي الجابري، نفسيّ. فمثلما يحدث في مستوى الفرد، يحدث في مستوى المجتمع أن تنكص الذّات إلى مواقع خلفيّة للاحتماء بها والدّفاع انطلاقاً منها. والمُحتمَى منه في هذه الحالة هو التّحدّي الحضاريّ الغربيّ بكلّ أشكاله وأبعاده. فطبيعة هذه القراءة إيديولوجيّة. ومنطلقها هو إحياء التّراث واستثماره. وغايتها هي البرهنة على أن ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل. ومفاهيمها الأساسيّة هي الأصالة والتمسّك بالجذور والحفاظ على الهوية. أمّا نتيجتها فهي فهم تراثيّ للتّراث، يصبح بموجبه هذا التّراث محتوياً للذّات لا محتوية له، لأنها ـ أي الذات ـ في هذه الحالة تكرار لهذا التّراث واستلاب له. وقد تجسّد هذا التيّار في حركة دينيّة سياسيّة إصلاحيّة حمل لواءها جمال الدين الأفغاني (ت. ١٨٩٧) الذي يرجّح أنه من أصل فارسيّ لا أفغاني كما يُعتقد[٢]، وتلميذه محمد عبده. ويتلخّص نقد الجابري هذا التيّار السّلفيّ الدّينيّ في ثلاث نقاط هي:

ـ أنّ السّلفية الدينيّة قراءة مشروعة في سياق الدّفاع عن الهويّة في مرحلة التهديد، على أن تكون جزءاً من مشروع لتحقيق قفزة حضاريّة، لا أن تتحوّل الوسيلة إلى غاية وهو ما حصل فعلاً. إذ «الماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه لـ «النهوض» أصبح هو نفسه مشروع النهضة»[٣]. وترتّب عن ذلك أن أصبح المستقبل صورة من الماضي، يُقرأ ويُبنى بواسطته، ولكن أيّ ماضٍ؟ إنّه ليس الماضي التّاريخي الذي كان بالفعل، بل الماضي كما كان ينبغي أن يكون. وبما أنّ هذا الماضي قد ظلّ حلماً يعيش في وجدان الجماعة، فإنّ صورة «المستقبل الآتي» ظلّت هي نفسها صورة «المستقبل الماضي». والسّلفي إذ يخلط بين الماضي الذي تحقّق والماضي الذي كان ممكنَ التّحقيق، لا يحيا هذا الماضي الممكن في هيئة حلم بل في هيئة واقع حيّ يجسّده انخراطُه في صراعات الماضي، وبحثُه عن خصوم مماثلين في الحاضر والمستقبل[٤].

ـ أنّ القراءة السلفية للتّراث قراءة لاتاريخيّة، لأنها تسقط عوامل النّسبيّة والتطوّر. ولا تُسند أيّ فاعليّة تذكر للتّاريخ، والنتيجة أنّ الفهم الوحيد الممكن للتّراث في ضوء هذه الرّؤية هو الفهم

---

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ط ١، مزيدة ومنقّحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٦.

(٢) انظر مثلاً: فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط ٣ (عمّان: دار الشروق للنّشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٥٨٠.

(٣) الجابري، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧.



التراثيّ للتّراث. الفهم الذي يجعل من الذّات ذاتاً تراثيّة يحتويها ماضيها، لا ذاتاً لها تراث، وتحتوي ماضيها وتغتني به[٥].

ـ أنّ السّلفية الدّينيّة تصدر في قراءتها التّراثَ عن منظور دينيّ للتّاريخ، لأنّ الذات وفق هذه الرّؤية هي ذات دينيّة تتلخّص ماهيتها في الزّوج: إيمان/كفر، فكان من الطبيعيّ أن يكون العامل الروحيّ هو العامل الوحيد المحرّك للتّاريخ. أما بقيّة العوامل اقتصاديّةً كانت أو اجتماعيّةً أو ثقافيّةً... إلخ فهي ثانويّة أو تابعة أو مشوهة للمسيرة [٦].

(٢) **القراءة السّلفيّة الاستشراقية:** تتلخّص هذه القراءة، عند الجابري، في السّؤال الآتي: «كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟»[٧]، ويستدعي هذان السّؤالان المترابطان نظام علاقات بين الحاضر والماضي. وليس الحاضر المقصود هو حاضرنا نحن، «بل حاضر الغرب الأوروبي الذي فرض نفسه كـ «ذات» للعصر كله، للإنسانية جمعاء، وبالتالي كـ «أساس» لكل مستقبل ممكن، الأمر الذي جعل أثره ينسحب على الماضي نفسه، يلوّنه بلونه»[٨]. أمّا كونها سلفيّة فلأنّ الباحثين العرب يتبنّون مناهج المستشرقين. ويتّخذون من مرجعيّتهم الأوروبيّة مرجعاً لهم، وإن ادّعَوْا، كما يقول الجابري، أنّهم يستعيرون من المستشرقين منهجهم العلميّ المتّسم بالحياد والموضوعيّة من أجل فهم التّراث والتعرّف إليه، معرضين عمّا يتلبّس بذلك المنهج من إيديولوجيّات ورؤى، إذ ينفي الجابري إمكانيّة الفصل بين المنهج والرّؤية، متسائلاً في صيغة تَشِي بالإنكار: «وهل يمكن الفصل بينهما؟»[٩].

أمّا الرّكائز المنهجيّة لهذه القراءة فهي:

ـ أنّها قراءة أوروبّاويّة النّزعة، لذلك فإنّ الليبراليّ العربيّ لا يرى في التّراث إلّا ما يراه الأوروبيّ. ولا ينظر إلى التّراث العربيّ الإسلاميّ إلّا انطلاقاً من الحاضر الذي يحياه، وهو حاضر أوروبيّ.

ـ أن القراءة الاستشراقيّة للتّراث العربيّ الإسلاميّ تقوم منهجياً على معارضات ثقافيّة، أي على قراءة تراث بتراث. وخير ما يجسّد هذه الرّؤية هو المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في ردّ كلّ شيء إلى أصوله، وفي حالة التّراث العربيّ الإسلاميّ فإنّ مهمّة قراءته تُختصر في ردّه إلى أصوله المسيحيّة والفارسيّة والهنديّة... إلخ[١٠].

ـ أنّ مناهج المستشرقين، على تفاوت درجة علميّتها، تعالج التّراث العربيّ الإسلاميّ معالجة تخلو من التّعاطف، وتفتقر إلى الإحساس بحميميّة الانتماء إليه. فهي معالجات خارجيّة، تنظر إليه

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٨.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٨.



باعتباره مادّة باردة للدّراسة، وليس موضوعاً يتداخل فيه الذّاتيّ والموضوعيّ، فتجعل بين الدّارس وموضوع دراسته مسافة، لا يعقبها نسف لتلك المسافة تستعيد بها الذّاتُ المادّةَ المدروسةَ. أو بعبارة الجابري ملخّصاً القراءة الاستشراقيّة للتّراث بأنّها: «تضعه [يعني التراث] هناك، لا هنا وهناك معاً»(١١).

يخلُص الجابري من عرض المنهج الاستشراقيّ إلى أنّ غايته القصوى هي البحث عن مدى فهم العرب تراث من قبلهم، لأنّ دورهم كان يقتصر على الوساطة بين الحضارة اليونانيّة القديمة والحضارة الأوروبيّة الحديثة. وهو ما يعني أنّ المستقبل في الماضي العربي كان يعني استيعاب ماضٍ غير ماضيهم. وقياساً على ذلك فإنّ الآتي العربيّ مشروط باستيعاب ما يسمّيه الجابري بـ «الحاضر ـ الماضي» الأوروبيّ. وهكذا فإنّ الخطر في هذا الاستلاب للذّات لا يقتصر على حاضرها المتخلّف وحده، بل يمتدّ إلى تاريخ هذه الذّات العربيّة وحضارتها في الماضي أيضاً(١٢).

(٣) **القراءة السّلفيّة الماركسيّة**: يلخّص هذه القراءةَ، كسابقتَيها، سؤالان هما: «كيف نحقّق ثورتنا؟...كيف نعيد بناء تراثنا؟». وهما سؤالان يكثّفان ثالث إشكاليّات الفكر العربيّ الحديث والمعاصر. ويقع نظام العلاقات في هذه الإشكاليّة بين المستقبل والماضي «بوصفهما معاً مجرّد مشروعين لم يتحقّقا بعد: مشروع الثورة التي لم تتحقّق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها»(١٣). ولئن كان المنهج الذي يتبنّاه الفكر اليساريّ هو المنهج الجدليّ فإنّه، مع ذلك، قد وَجد نفسه تائهاً في حلقات مفرغة، كما يقول الجابري. وآية ذلك أنّ الفكر اليساريّ العربيّ يطلب من الثّورة أن تعيد بناء التّراث، ويطلب من التّراث أن يساعد في إنجاز الثّورة، ولا يدري كيف يخرج من هذا الدّور. أمّا سبب هذه الظّاهرة فيراه الجابري في: «أنّ الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنّى [...] المنهج الجدليّ كمنهج لـ «التطبيق» بل يتبناه كـ «منهج مطبّق»(١٤).

نتيجة هذا الخلل أنّ الفكر اليساريّ العربيّ يحاول أن يفرض على التراث الاستجابة إلى قوالبه الجاهزة، فيكون انعكاساً للصّراع الطّبقيّ من جهة، وميداناً للصراع بين المادّيّة والمثاليّة من جهة أخرى. وهكذا تتلخّص مهمّة القراءة اليساريّة في تعيين أطراف الصّراع، وتحديد المواقع في هذا الصراع. فإذا استعصت عليه هذه المهمّة المضاعفة، وما أكثر ما يحدث ذلك، كما يقول الجابري، فإنّه إمّا أن يلقي باللائمة على التّاريخ العربيّ غير المكتوب، وإمّا أن يتذرّع بصعوبة التّحليل لأنّ أحداث التّاريخ العربيّ شديدة التّعقيد، وإمّا أن يفصّل الواقع التّاريخيّ على القوالب النّظريّة. وفي هذه الحالة، يجد الفكر الماركسيّ نفسه مضطرّاً إلى القول مثلاً بـ «التّواطؤ التّاريخي» حين لا يجد

---

(١١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٤٣.

(١٢) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ١٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩.



ما يؤيّد القول بـ «الصّراع الطبقي»، وبـ «الهرطقيّة» حين لا يستقيم له القول بـ «المادّية»[١٥]، بل إنّ الجابري يذهب إلى أكثر من ذلك، فيتساءل عن جدوى تصنيف الفكر العربيّ القديم أو الحديث إلى اتّجاهات مثاليّة وأخرى مادّية إذا كان التّحليل سيقف بنا عند حدود هذا التّصنيف، مشكّكاً في قدرة المنهج الماركسيّ في إكسابنا قدرة على فهم صحيح للمسائل المعالجة وسياق تطوّرها واتّجاهها[١٦].

هكذا يرسم الجابري ملامح المنهج اليساريّ، والقراءة المنبثقة عنه للتّراث في صورة قراءة سلفيّة تسعى إلى تطبيق طريقة «السّلف الماركسيّ» للمنهج الجدليّ على نحو يوحي بأنّ الهدف هو «البرهنة» على صحّة المنهج المطبّق لا على تطبيق المنهج. وهو ما يفسّر، عند الجابري، قلّة إنتاج هذا التيّار الفكريّ في الثّقافة العربيّة المعاصرة وضعف مردوديّته[١٧].

آلَ نقد الجابري للقراءات الثّلاث السّائدة، إذاً، إلى الحكم عليها جميعاً بالسّلفيّة. وهو حكم يثير قدراً غير قليل من الأسئلة، إذ القراءات في ظاهرها مختلفة أشدّ الاختلاف، إنْ في منطلقاتها، أو في نتائجها، أو في رهاناتها. فكيف علّل الجابري حكمه؟

يقول الجابري إنّه غير معنيّ بالأطروحات التي تتبنّاها هذه القراءات أو تكتشفها، لأنّه لا يباشر قراءة إيديولوجيّة، وإنّما تعنيه طريقة التّفكير التي أنتجت تلك القراءات «أي «الفعل العقليّ» اللاشعوري الذي يؤسّسها [...] فهو وحده الذي يمكن أن يكتسي الصّبغة العلميّة ويمهّد الطّريق، بالتّالي، لقيام قراءة علمية واعية»[١٨]. وهكذا يتّضح أنّ الجابري قد اختار المنهج الإيبيستيمولوجيّ في نقده القراءات السائدة كما رأينا.

فإلام أفضى نقده تلك القراءات؟

انتهى الجابري إلى أنّ القراءات الثّلاث تصدر عن آليّة ذهنيّة واحدة في التّفكير وإنتاج المعنى، فهي لذلك لا يختلف بعضها عن بعض جوهريّاً من النّاحية الإيبيستيمولوجيّة. وهذه الآليّة هي التي سمّاها الباحثون العرب القدامى بـ «قياس الغائب على الشاهد»[١٩]، والغائب هنا هو المستقبل. أمّا الشّاهد فيختلف من تيّار فكريّ إلى آخر: فهو الماضي العربيّ الإسلاميّ بالنّسبة إلى التّيّار الدّينيّ السّلفيّ، والماضي ـ الحاضر الأوروبيّ، أو التّجربة الرّوسيّة، أو التّجربة الصّينيّة... إلخ بالنسبة إلى باقي التّيّارات. وبناء على ذلك فقد حكم الجابري على الفكر العربيّ الحديث والمعاصر بأنّه

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(١٦) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٤٣.

(١٧) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٢٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢١. لا ينفي الجابري عن آلية القياس صفة العلمية، ولكنه يذكّر بالشّروط التي حدّدها له القدامى، وأهمّها أنّه: (أ) «لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا كانا معاً من طبيعة واحدة؛ (ب) لا يجوز قياس الغائب على الشاهد إلا إذا اشتركا ـ داخل طبيعتهما الواحدة ـ في شيء واحد بعينه يعتبر بالنسبة إلى كل منهما أحد المقومات الأساسية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠.



في معظمه سلفيّ النّزعة، ولا تختلف تيّاراته إلّا في نوع السّلف الذي تتحصّن به لبناء المستقبل، والتّعويض عن الشّعور بالنّقص والعجز عن الاستقلال. أمّا الآفتان اللتان نتجتا من هذه الطّريقة في التّفكير، أعني قياس الغائب على الشّاهد، والبحث باستمرار عن أصل يُقاس عليه، فهما: **أوّلاً**، آفة منهجيّة تتمثّل بافتقار هذه القراءات إلى الحدّ الأدنى من الموضوعيّة؛ **ثانياً**، آفة تتعلّق بالرّؤية وتتمثّل بغياب الحسّ التّاريخيّ.

يقول الجابري موضّحاً افتقار تلك القراءات إلى الموضوعية إنّ «إهمال السّبر والتقسيم قد جعل القياس يتحول إلى آلية ذهنيّة لا تحتمل الوقوف عند كل شاهد وغائب قصد تحليلهما واختبار مقوّماتهما والتّعرّف على مدى تشابههما... إلخ»[٢٠]. فكان من نتائج ذلك أن تحوّل القياس إلى آليّة لا يسبقها استقراء أو تحليل، ولا فحص أو نقد. وهو ما جعل «الشاهد شاهداً باستمرار، حاضراً في العقل والوجدان على الدوام، ومن هنا افتقار الفكر العربيّ إلى الموضوعية»[٢١].

أمّا عن صفة اللاتاريخيّة فيقول الجابري إنّ من النّتائج الخطيرة لهيمنة القياس على العقل العربيّ الحديث هو إلغاءُ مفهوم الزّمن والتطوّر. وهو ما جعل تيّارات الفكر العربيّ الحديث والمعاصر تقيس الحاضر، أيّ حاضر، «على الماضي وكأنّ الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتدّ لا يتحرّك ولا يتموّج»[٢٢]. وهو ما أدّى بدوره إلى اختزال النّشاط الذّهنيّ، المُراد منه في الأصل معالجة مشاكل الحاضر والمستقبل، في البحث في الماضي عمّا يمكن أن يقاس عليه الحاضر، بعد أن تحوّلت هذه الآلية الذّهنية إلى قياس الجديد على القديم، واقتصرت المعرفة على اكتشاف قديم يُقاس عليه[٢٣].

هكذا نخلص مع الجابري إلى أنّ الفكر العربيّ الحديث والمعاصر مهما تعدّدت تيّاراته واختلفت في الظّاهر، فإنّها جميعاً منشدّة إلى نموذج ـ سلف (داخليّ أو خارجيّ) «بوصفه السلطة المرجعيّة التي توجه التفكير و«ترشد» إلى الحلول»[٢٤]. وعلاقة النّموذج ـ السّلف سلطةً مرجعيّةً للتّفكير مع القياس هي علاقة تلازم وتساوق. «فعندما يكون الوعي مستلباً داخل نموذج ـ سلف تكون آليّة التّفكير، بالضرورة، هي القياس، لأن النّموذج ـ السّلف يفرض نفسه كـ «أصل» يستحثّ على قياس غيره عليه. وبالعكس، فعندما تكون آليّة القياس مترسّخة في الفكر مهيمنة على نشاطه فإن المهمّة تصبح حينئذ منحصرة في البحث لكلّ جديد عن «أصل» يقاس عليه. وفي كلتا الحالتين تنحصر وظيفة الفكر في البحث عن قيمة ثالثة تجمع بين الأصل والفرع»[٢٥]. والخلاصة الأساسيّة

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٤) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ١٨٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.



التي ينتهي إليها الجابري من كلّ ذلك هي أنّه إذا كان للقياس، بوصفه نشاطاً ذهنيّاً يميّز الفكر العربيّ الحديث، ويشكّل من النّاحية الإيبيستيمولوجية جزءاً أساسيّاً من بنية هذا الفكر، إذا كان له كلّ هذا الحضور فإنّه «يتعيّن فحصه، ونقده بكلّ صرامة، قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه»(٢٦).

فهل يكمن الحلّ في تعدّد المناهج من أجل تحقيق مقاربة علميّة للتّراث، تعدّد يسمح بالنّظر إلى التّراث من زوايا مختلفة كما دعا إلى ذلك بعض المفكّرين، وفي مقدّمهم محمّد أركون كما سنرى؟

كان جواب الجابري مضمّناً في إحدى محاضراته السّابقة لمشروعه الفكريّ (نيسان/أبريل ١٩٧٧)، المنشورة في كتابه **التراث والحداثة** في بداية التسعينيات (تموز/يوليو ١٩٩١). ومفاده أنّ «تطبيق «البنيويّة» والاستعانة بعلم اللسانيّات المعاصر والأنثروبولوجيا البنيوية [...] لا يمكن أن تؤدي إلّا إلى طريق مسدود، إلّا إلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى إخضاع المتغيّرات إلى الثوابت التي تحكمها»(٢٧). لا لأنّها مناهج عقيمة في ذاتها، فهي، على العكس من ذلك، مناهج صالحة في ميادين كثيرة أخرى لا تختلط فيها الذات بالموضوع. أمّا حين تختلط الذّات بالموضوع في مجال كمجال التّراث فإنّ نجاعة أيّ منهج تتوقّف على قدرته على تحقيق الفصل بين الذّات والموضوع. وفي هذا يقول الجابري مؤكّداً: «عندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من الذات والذات جزء منه، كالتراث عموماً، فإن مشكلة المنهج تصبح حينئذ مشكلة الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات حتى يصبح بالإمكان إعادة العلاقة بينهما على أساس جديد»(٢٨).

يُفهم موقف الجابري هذا في ضوء إيمانه بأنّ المنهج يؤثّر في طبيعة موضوعه. إذ لا توجد طبيعة جاهزة لأيّ موضوع، وإنّما هي حصيلة الفهم الذي نكوّنه لأنفسنا عن ذلك الموضوع. وهو قول يكمّل الرّأي الشّائع بأنّ الموضوع هو الذي يحدّد نوعيّة المنهج(٢٩). والحقيقة أنّ الجابري لا يرفض المنهج البنيويّ أو التّاريخي أو غيرَهما، ولا يرى مشكلة المنهج في الاختيار بين المناهج، ولكنّه يحكم بقصور أيّ منها إن اكتفى بها الباحث منفردة، ويدعو إلى المزاوجة بين المنهج البنيويّ والمنهج التّاريخيّ والطّرح الإيديولوجيّ الواعي، لأنّها معاً، ودون غيرها تحقّق بتكاملها قراءة علميّة للتّراث، وعلى هذا مدار المبحث الآتي.

ب ـ مرحلة الإبرام

من نافلة القول التّذكير بأنّ الجابري ينطلق في مفهومه للتّحديث من ضرورة الاندراج في التّراث الذّاتيّ للأمّة. ولمّا كان تراثنا العربيّ الإسلاميّ، شأنه شأن كلّ تراث، لحظةً ماضيةً وقع تجاوزها

---

(٢٦) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٢٣.
(٢٧) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٤٣.
(٢٨) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٢٥
(٢٩) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٤٣.



على صعيد الإشكاليّة النّظريّة والمحتوى المعرفيّ، فقد كان لا بدّ من البحث عن أدوات منهجيّة، تعيد قراءة هذا التّراث قراءة علميّة. وترسم الخطّ العقلانيّ التّنويريّ الصّالح للحياة من أجل استئنافه والانخراط فيه. وهو موقف ينسجم منهجيّاً مع قوله: «إن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معيّن، أو بعدّة مناهج، أو 'اختراع' منهج جديد»[٣٠]. وقد تجسّد ذلك في مشروع الجابري الرّامي إلى إعادة قراءة التّراث قراءة نقديّة عبر خطوات منهجيّة محدّدة، وجّهتها رؤية مخصوصة للتّراث.

(١) **خطوات المنهج:** تأسّس البديل المنهجيّ، عند الجابري، على تدارك نقائص الفهم التّراثيّ للتّراث وعيوبه، وذلك عبر حركتين تأسيسيّتين متقابلتين متكاملتين، هما: فصل المقروء عن القارئ لتحقيق قراءة موضوعيّة، ووصل القارئ بالمقروء لتأسيس معقوليّته واستمراريّته. ويمكن أن نجمل تلك النقائصَ والعيوبَ في أنّ قراءة التّراث بأدواته القديمة، وفي مقدّمها قياس الغائب على الشّاهد في شكله الآليّ الميكانيكيّ، وما ينجرّ عنها من «تداخل بين الذات والموضوع قد يؤدي إمّا إلى تشويه الموضوع وإما إلى انخراط الذات فيه انخراطاً غير واع، والغالب أن يحصل الاثنان معاً. وعندما يكون الموضوع هو التّراث فإنّ النّتيجة هي اندماج الذات فيه»[٣١]. وبذلك يتحوّل صاحب هذه القراءة إلى كائن تراثيّ يحتويه التّراث، لا إلى كائن له تراث يحتويه. ولذلك دعا الجابري إلى القطع مع هذه القراءة كما أسلفنا القول.

هكذا هيّأ الجابري للخطوتين التّأسيسيّتين عبر دحض مقاربة شائعة للتّراث، حمّلها مسؤولية التّغطية على القراءة المنشودة التي يطمح إلى أن تؤسّس شكل العلاقة المثلى مع التّراث، أي حدود ما ينبغي القطع معه، وحدود ما يمكن استمراره في حاضرنا، إذ إن القطيعة، عند الجابري، فعل مزدوج، به يتمّ التّمييز بين مدى الفصل مثلما يتمّ به، في الآن ذاته، تبيّن مدى الوصل مع التّراث.

فبِمَ تتمثّل هاتان الخطوتان؟ وما هي الأهداف المنهجيّة من ورائهما؟

(أ) **فصل المقروء عن القارئ: مطلب الموضوعيّة:** انطلق الجابري من سؤال منهجيّ شغل الفكر العربيّ المعاصر باستمرار وهو: كيف السّبيل إلى تحقيق قراءة موضوعيّة لتراثنا؟ وبدأ جوابه بتدقيق مفاده أنّ الموضوعيّة التي يقصدها تتجاوز المعنى المألوف، وهو منع الذّات من إسقاط رغباتها وميولها على الموضوع المدروس (ضرورة فصل الموضوع عن الذّات)، إلى تحديد إضافيّ هو ضرورة فصل الذّات الدّارسة عن الموضوع المدروس.

لماذا فصل الموضوع عن الذّات؟

تتلخّص إجابة الجابري في أنّ الهدف هو جعل الموضوع يسترجع «استقلاله وشخصيته: هويته وتاريخه»[٣٢].

---

(٣٠) الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص ١١.

(٣١) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٢٥.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.



أمّا كيفيّة تحقيق الموضوعيّة في هذه العلاقة الذّاهبة من الذّات إلى الموضوع (فصل الموضوع عن الذات كي يستردّ التّراث استقلاله وهويّته وتاريخيّته)، فتتمّ، عند الجابري، عبر ثلاث معالجات منهجيّة هي على التّوالي: المعالجة البنيويّة والتّحليل التّاريخيّ والطّرح الإيديولوجيّ.

ـ **المعالجة البنيويّة**: تتمثّل المعالجة البنيويّة للنّصّ التّراثيّ باستحضار مخاطبيه وربط أفكار صاحب النّصّ بعضها ببعض، ومحورتها حول إشكاليّة واحدة على نحو تجد معه كلّ فكرة مكانها ضمن هذا الكلّ الإشكاليّ، أمّا تحليل بنية هذا الفكر فـ «معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات. إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير. [...] هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بـ «التفكيك»[٣٣]. ونتيجة هذا التّحليل، كما يضيف الجابري، هي تغيير النّظرة إلى التّراث بتحويل الثّابت إلى متحوّل والمطلق إلى نسبيّ، واللاتاريخيّ إلى تاريخيّ، واللازمني إلى زمني. حينها سيكفّ التّراث عن تقديم نفسه في هيئة السرّ المغلق، أو الميدان المستغني عن أيّ تبرير عقلانيّ بفعل التّقادم الذي يجعله مقطوع الصّلة عن زمانيّته[٣٤].

ـ **التّحليل التّاريخيّ**: يقصد الجابري بالتّحليل التّاريخيّ للتّراث ربطَ فكر صاحب النّصّ الذي حُلِّل بنيويّاً بكل الأبعاد التّاريخيّة التي حفّت بإنتاجه: الثّقافيّة منها والأيديولوجيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة. أمّا الهدف المنشود من وراء هذا التّحليل فهو التّحقّق ممّا يسمّيه الجابري بالصّحة، لا بمعنى الصّحّة المنطقيّة وعدم التّناقض، فتلك مهمّة معقودة بالتّحليل البنيويّ، بل الصّحّة في معنى الإمكان التّاريخيّ الذي يساعد على معرفة ما يمكن أن يتضمّنه النّصّ وما لا يمكن أن يتضمّنه، وما كان يمكن أن يتضمّنه أو يقوله، ولكنّه سكت عنه[٣٥].

ـ **الطّرح الإيديولوجيّ**: إذا كان التّحليل البنيويّ تحييداً للزّمن، والتّحليل التّاريخي صوريّاً مجرّداً، فإنّ ما يعيد الحياة فعلاً للنّصّ التّراثيّ ويجعله معاصراً لنفسه هو التّحليل الإيديولوجيّ الذي يكشف عن الوظيفة الإيديولوجيّة (السّياسيّة أو الاجتماعيّة) التي أدّاها الفكر المدروس، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفيّ الذي ينتمي إليه النّصّ.

هذا عن فصل الموضوع عن الذّات الذي يرى الجابري أنّ تحقيق الموضوعيّة فيه مشروط بتحقيقها في مستوى فصل الذّات عن الموضوع. فما المقصود بفصل الذّات عن الموضوع؟ وما دواعي هذا الفصل؟ وكيف يتمّ؟ وما غايات الجابري من وراء ذلك؟

تمضي هذه العلاقة في الاتّجاه المقابل للعلاقة السّابقة، إذ تذهب من الموضوع في اتّجاه الذّات. أمّا دواعي فصل الذّات هذا عن الموضوع، فيذكر الجابري منها سببيْن رئيسيّيْن: **الأوّل**،

---

(٣٣) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٤٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٣٥) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٢٨.



موصول بالذّات ويتمثّل بخضوعها لضغوط الحاضر؛ والثّاني، خاصّ بالتّراث، ويتمثّل بتأطيره الذّات العربيّة المعاصرة، وضغطه عليها بفعل الوضع الحضاريّ المعاصر الذي تعيشه الذّات.

فالذّات العربيّة المعاصرة المثقلة بحاضرها، تحاول، كما يقول الجابري، مواكبةَ العصر دون جدوى، فتهرب إلى حلول سحريّة للتّعويض عن الفشل في الواقع، ومحاولة التماس سند ما من التّراث، فتسقط عليه رغباتها وآمالها في التّقدّم والعقلانيّة والعلم... إلخ وتطلب ذلك في النّصوص بقراءة أشياء، وإسقاط أشياء، وبتمزيق وِحدة النّصوص، وإخراجها من شروطها المعرفيّة والتّاريخيّة[٣٦]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ «القارئ العربي المعاصر مُؤَطّر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته»[٣٧]. فهو يتلقّاه منذ صغره «ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق. كل ذلك من دون نقد وبعيداً عن الروح النقدية»[٣٨]. والقارئ العربيّ عندما يفكّر في المستقبل إنّما يفكّر فيه من خلال التّراث، فيستمدّ منه آماله وطموحاته في صورة تذكّر، لا في صورة اكتشاف أو استفهام. ليس هذا فحسب، إذ كلّ الشّعوب تفكّر بتراثها، كما يقول الجابري، بل إنّ الخاصّية المميّزة للتّراث العربيّ الإسلاميّ أنّه تراث كان قد توقّف عن النموّ منذ قرون، وأصبحت تفصله عن الحاضر مسافات علمية بعيدة، فهو بذلك مختلف عن أيّ تراث ممتدّ في الحاضر، متجدّد باستمرار، خاضع دوماً للنّقد والمراجعة.

أمّا كيفيّة هذا الفصل فتتمَ بفضل ما تتيحه المكتسبات المنهجيّة للعلوم الألسنيّة المعاصرة من تركيز على استخراج المعنى من النّصّ ذاته بعيداً من رغبات الذّات أو من مسبّقات التّراث. والقاعدة الذهبيّة في ذلك كما يقول الجابري هي: تجنّب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، والتّعامل، في مقابل ذلك، مع النّصّ باعتباره شبكة من العلاقات تتأسّس بين الألفاظ، لا باعتبارها مفردات مستقلة بمعناها، بل بوصفها عناصر في تلك الشّبكة. كلّ ذلك من شأنه تجميد الحركة التي يمكن أن تحوّل الكلمة العربيّة لدى القارئ العربيّ إلى نغم، أو إلى صورة حسّيّة، أو إلى مجموعة أحاسيس وأشجان. وبعبارة واحدة إنّ إخضاع النّصّ التّراثيّ لعمليّة تشريح دقيقة تحرّر الذّات من هيمنته، وتمكّنها من استرجاع فاعليتها وقدرتها على مقاربة الموضوع ضمن أفق جديد[٣٩].

هكذا عالج الجابري مشكلة الموضوعيّة في مقاربة التّراث بحركتين متكاملتين متلازمتين (فصل الموضوع عن الذّات/فصل الذّات عن الموضوع)، هدفهما معاً جعل التّراث معاصراً لنفسه على صعيد الإشكاليّة النّظرية والمحتوى المعرفيّ والمضمون الإيديولوجيّ، مفترضاً أنّ التّراث منفصل عن الذات. والحقيقة، كما يقول الجابري نفسه، أنّه جزء منها، ولم يكن الفصل سوى تدبير منهجيّ

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٨.



مقصود يسبق مرحلة ثانية، هي مرحلة استعادته في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة حتّى يكون معاصراً لنا بعد أن حقّقت الخطوة الأولى معاصرتَه لنفسه.

فكيف يكون التّراث معاصراً لنا؟ كيف تتحقّق معقوليته؟

(ب) وصل القارئ بالمقروء: مطلب المعقوليّة (أو الاستمراريّة): تكتسب الخطوة الثّانية (نعني الوصل) من علاقة القارئ بالمقروء مشروعيّتها من أنّ التّراث «هو جزء منّا. «أخرجناه» من ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيداً عنّا، لا لنتفرّج فيه تفرّج الأنتروبولوجيّ في منشآته «الحضاريّة» و«البنيويّة»، ولا لنتأمله تأمّل الفيلسوف لصروحه الفكريّة المجردّة ... بل فصلناه عنّا من أجل أن نعيده إلينا»[٤٠]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ التّراث ليس إنتاجاً تاريخيّاً اجتماعيّاً فحسب، «بل هو أيضاً عطاء ذاتي إنساني لشخصيات دخلت التاريخ لأنها استطاعت أن تتحرر، ولو نسبيّاً، من قيود المجتمع والتاريخ. غير أنّ هذا العطاء لا يقدّم نفسه، في الغالب، في شكله المباشر»[٤١]. تمنعه من ذلك رقابة المجتمع المادّيّة والمعنويّة، فتظلّ مظاهر التمرّد والاستشراف والتطلعات متوارية خلف قوالب الفكر وطرق التّعبير، كما يقول الجابري، مستشهداً على ذلك بعدّة أمثلة من الأفكار التي ضنّ بها أصحابها على النّاس. وقد ضمّنوها، كما يقولون مؤلّفات لم تصلنا، وربما لم يكتبوها أصلاً. ومنها: كتاب **المضنون به على غير أهله** لأبي حامد الغزالي؛ و**الفلسفة المشرقية** لابن سينا؛ و**الحكمة البرهانية** لابن رشد. وتحدث كثيرون غيرهم عن مؤلفات صُنّفت ضمن المضنون به على غير أهله، ممّا لا يُطرح إلا رمزاً أو تلميحاً أو من وراء حجاب. ومنهم الفارابي وجابر بن حيان والرّازي الطّبيب[٤٢].

فكيف نصل القارئ بهذا المقروء؟ كيف نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقوليّة؟

يطرح الجابري سبيلاً وحيداً للتمكّن من قراءة المسكوت عنه في النّصوص. وهي ««الحدس»، فهو وحده الذي يجعل الذّات القارئة تعانق الذّات المقروءة فتعيش معها إشكاليّتها ومشاغلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها»[٤٣]. حينئذ، كما يقول الجابري، ينعقد حوار بين الذّات القارئة والذّات المقروءة مع احتفاظ الأولى بوعيها وبكامل شخصيّتها، واحتفاظ الثّانية بكيانها الذّاتيّ كاملاً مستقلاً.

فكيف عرّف الجابري هذا الحدس؟

يُلاحظ أن الجابري قد حاصر المفهوم بطريقتين: طريقة التّعريف بالسّلب، وطريقة التّعريف بالإيجاب، مؤكّدا «أن «الحدس» الذي نتحدث عنه هنا ليس الحدس الصوفي، ولا الحدس البرغسوني أو الشخصاني، ولا الحدس الفينومينولوجي، بل حدساً خاصاً هو إلى الحدس الرياضي

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٩. انظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ص ٣٣.
(٤١) الجابري، **نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ**، ص ٢٩.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٤٣) المصدر نفسه. ص ٢٩.



أقرب... إنه رؤية مباشرة ريادية استكشافية: تستكشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة يتم عبر المعطيات الموضوعية التي استخلصت خلال اللحظة الأولى من المنهج»[٤٤]. أمّا وسيلة هذا الحدس ومرتكزاته النّصيّة فهي علامات النّصّ ذاته. ومنها ما يختفي وراء السّياق ويتستّر وراء مناورات التعبير، أي ما يشكّل «ماوراء اللغة والمنطق»، ولا بدّ من اختراق حدود اللغة والمنطق للوصول إليه. وهكذا فالهدف من وصل القارئ بالمقروء لا يتعلّق بنفي المنطق، بل بالسّير بمقدّماته إلى نتائجها الضّروريّة: قراءة المقدّمات بنتائجها والماضي بمستقبله، وما كان بما كان سيكون، حينها يصبح المقروء الذي أصبح معاصراً لنفسه (الموضوعيّة) معاصراً لقارئه (المعقوليّة)[٤٥].

إنّ البحثَ عن المسكوت عنه في النّصوص التّراثيّة، ومشاركتَه أسئلتَه وشواغلَه يجعلنا ننخرط انخراطاً واعياً في همومه الفكريّة، ويحوّل أصحابَه إلى معاصرين لنا مثلما أصبحنا معاصرين لهم. فتتحقّق حينئذ الاستمراريّة. ويصبحُ أسلافنا، وقد استلمنا منهم مشعل البحث عن الحقيقة، أسلافاً لنا بحقّ.

هكذا نخلص إلى أنّ الجابري قد اقتصر في اللحظة الثّانية: لحظة الوصل، على القراءة الإيديولوجيّة، في مقابل المراوحة بينها وبين القراءتين البنيويّة والتاريخيّة في اللحظة الأولى: لحظة الفصل، مبرّراً اختياره للطّابع الإيديولوجي لقراءته في اللحظتين بأنّ المادّة المدروسةَ نفسَها تفرض النّقد الإيديولوجيّ لأنّها هي ذاتها (يعني أساساً الفلسفة) «جعلت كل همها توظيف المادة المعرفية التي قدمتها لها الفلسفة اليونانية... في أهداف إيديولوجية. ألم تكن إشكاليتها الرئيسية إشكالية إيديولوجية بالأساس: إشكالية التوفيق بين النقل والعقل، بين الدين والفلسفة، بين ما لله وما لقيصر.. بين الشاهد (الدنيا) والغائب (الآخرة)؟»[٤٦].

أمّا المبرّر الثّاني المتعلّق خاصّة بلحظة الوصل، فهو عند الجابري تجنّب القراءات الزّائفة التي تخفي منطلقاتها وتدّعي غير ما تتقصّده، وتحقيق قراءة واعية تعترف بأنّها تصدر عن حاجاتنا ورهاناتنا في الحاضر، وهي حاجات ورهانات لا يمكن أن تكون إلّا إيديولوجيّة. وإنّه «لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة إيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة إيديولوجية غير واعية، قراءة مزيّفة مقلوبة»[٤٧].

ولمّا كان لكل منهج رؤيةٌ تؤطّره وتوجّهه، مثلما أنّ لكل رؤية منهج تغتني به ويصحّحها، فقد ألحّ الجابري على تدقيق خطوات الرّؤية التي يستوحيها منهجُه. وعليها مدار الفقرات الآتية.

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.

الحدس: راجع مختلف دلالات مفهوم الحدس، في: André Lalande, *Vocabulaire technique de la philosophie*, 3 vols., 16ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1988), pp. 537-544.

(٤٥) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٣٠.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢.



(٢) **عناصر الرّؤية: موجّهات المنهج:** يقدّم الجابري عناصر الرّؤية بوصفها منطلقات للقراءة العلميّة المنشودة للتّراث. في إطارها يشتغل المنهج، وفي مدارها تتحقّق الموضوعيّة والمعقوليّة. وهي من هذه الزّاوية أكثر تخصيصاً من المنهج في علاقتها بالتّراث العربيّ الإسلاميّ، إذ هي تحدّد، على نحو ما، خصائص هذا التّراث، وترسم في ضوء تلك الخصائص المداخلَ المناسبةَ له. وقد نهضت الرّؤية عند الجابري على ثلاثة عناصر هي:

- وحدة الفكر ووحدة الإشكاليّة.
- تاريخيّة الفكر: الحقل المعرفيّ والمضمون الإيديولوجيّ.
- الفلسفة الإسلامية بوصفها قراءات لفلسفة أخرى.

(أ) **وحدة الفكر ووحدة الإشكاليّة:** تسلك معالجة الجابري هذه الظّاهرة الثقافيّة ثلاثة مسارات متداخلة متكاملة، وهي: تعريف الظّاهرة نظريّاً، والاستدلال على وجودها تاريخيّاً، وكيفية استثمارها منهجيّاً.

انطلق الجابري من توضيح مفاده أنّ وحدة الفكر لا تعني وحدة المفكّرين القوميّة أو الدّينيّة أو اللغويّة، ولا تعني كذلك وحدة الموضوعات التي عالجوها، ولا وحدة الزّمان والمكان اللذين أطّرا هذا الفكر، وإنّما تعني وحدة الإشكاليّة. وهي وحدة لا يؤثّر في صفتها تلك اختلافُ الموضوعات التي تناولها المفكّرون المنتمون إلى ذلك الفكر أو اتفاقُها، ولا تباينُ النّتائج التي توصّلوا إليها أو تشابهُها، ولا انتماؤُهم إلى ذات المكان والزّمان، أو تباعدُ أزمنتهم وأقاليمهم. فوحدة الفكر في فترة تاريخيّة ما، في المنظور الجابريّ، تؤسّسه وحدة إشكاليّة هذا الفكر[٤٨].

فما معنى الإشكاليّة؟ وما معنى وحدتها؟

يعرّف الجابري كلمة إشكاليّة من جهتين: لغويّاً واصطلاحيّاً. أمّا لغويّاً فالجذر العربيّ للكلمة (شكل/أشكل) يعني الالتباس والاختلاط. وهو معنى قريب من المعنى الاصطلاحيّ الحديث للكلمة الذي يتضمّن خاصّية التوتّر وعدم الاستقرار. وتختلف بخصائصها تلك عن مصطلح النّظريّة. يقول الجابري: «إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوافر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكريّ»[٤٩]. وإذا كان التّعريف بذكر الخصائص والمقارنة يقعان في دائرة محاصرة المعنى الاصطلاحيّ من الخارج، فإنّ الجابري يضيف تعريفاً لمصطلح «إشكاليّة» من الدّاخل بقوله: «إن الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل ـ من الناحية النظرية ـ إلا في إطار حلّ عام يشملها جميعاً»[٥٠].

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٤٩) المصدر نفسه. ص ٣٢.
(٥٠) المصدر نفسه. ص ٣٢.



أمّا المقصود بوحدة الإشكاليّة فهو الصّياغة التجريديّة الجامعة، لا لكلّ ما أنتجه المفكّرون في حقبة تاريخية ما أو لما فكّروا فيه ضمنيّاً فحسب، بل لما يُحتمل أن يفكّروا فيه أيضاً. ولا يعني تعدّدُ الآراء تعدّدَ الإشكاليات: إذ قد تختلف الأسئلة، وقد تكون إجابات المفكّرين عنها واحدة أو متشابهة أو مختلفة أو متكاملة. وقد تطرح الأسئلة ذاتها وتقدّم لها أجوبة مختلفة، وقد تطرح أسئلة لا يجاب عنها. وقد تقدّم أجوبة عن أسئلة لم تُطرح... «كلّ ذلك لا ينال من وحدة الإشكاليّة في شيء»[٥١].

ينتج من هذا التعريف أنّ للإشكاليّة عمراً تمثّله الفترة التي تغطّيها الإشكاليّة نفسُها في تاريخ فكر معيّن. ويدعو الجابري تلك الفترة بالمجال التّاريخيّ الذي يتوحّد فيه فكر جميع المنتمين إلى تلك الحقبة، كما تتجسّد الوحدة في فكر كلّ واحد منهم، إلى أن يقع تجاوز تلك الإشكالية بحلّها أو بتغيير منظور الرّؤية إليها. ولذلك يضيف الجابري: «من الضروري لقراءة فكر أي مفكر التفكير فيه من خلال الحقبة التاريخية التي ينتمي إليها، أي داخل المجال التاريخي لهذا الفكر»[٥٢]. ولتوضيح معنى وحدة الإشكاليّة ضرب الجابري مثليْن: مثلَ الفكر العربيّ في القرون الوسطى الذي كانت إشكاليّتُه هي التّوفيق بين العقل والنّقل، ومثلَ الفكر العربيّ الحديث المسمّى بفكر عصر النّهضة الذي عالج إشكاليّة واحدة هي إشكاليّة النّهضة، وهي جملة من المشكلات المترابطة المتداخلة التي لا يمكن حلّ واحدة منها من دون ربطها ببقيّة المشكلات: الغزو الأوروبيّ، والاستبداد التّركيّ، ومشكل الفقر، ومشكل الأمّيّة، ومشكل التّربية، ومشكل اللغة، ومشكل تخلّف المرأة، ومشكل التّجزئة القوميّة... إلخ[٥٣].

فما هي القيمة الإجرائيّة والمنهجيّة لمفهوم وحدة الإشكاليّة؟

تتمثّل قيمة هذا المفهوم، عند الجابري، بتحديد مدى تطوّر الفكر وتقدّمه، فالفكر الذي لم يتجاوز الإشكاليّة الأصليّة إنّما هو فكر راكد، ينتمي إلى المجال التّاريخي ذاته مهما طال عليه الأمد. وهو أمر يسمح به الاستقلال النّسبيّ للفكر عن الواقع، ولا أدلَّ على ذلك من أنّ «إشكالية التوفيق بين العقل والنّقل التي فكّر داخلها المفكرون العرب في القرون الوسطى ما زالت مفتوحة إلى اليوم، وعلى الأصح قد فتح مجال التفكير فيها من جديد خلال عصر النهضة، وهناك من يفكر فيها اليوم داخل الإطار الذي تناولها فيه أسلافنا»[٥٤].

(ب) تاريخيّة الفكر: الحقل المعرفيّ والمضمون الإيديولوجيّ: تاريخيّة الفكر هو المنطلق الثاني من منطلقات الرّؤية الثّلاثة. وهي تعني ارتباط الفكر بالواقع السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والثّقافيّ الذي أنتجه. ولا يعني هذا الارتباط خضوع الفكر لقوالب جاهزة بل تكييف التّحليلِ

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.



وأدواتِه على نحو يجعله قادراً على استيعاب تلك الأبعاد. وبذلك ينفصل، كما يقول الجابري، مفهوم المجال التّاريخيّ للفكر عن المفهوم العامّ للتاريخ الذي يفصل بين حقبِه ومراحلِه تعاقبُ الدّول، أو تطوّرُ الاقتصاد، أو قيامُ الحروب... إلخ وتتحدّد جوانب المجال التّاريخيّ بمكوّنين هما: الحقل المعرفيّ والمضمون الإيديولوجيّ. فالحقل المعرفيّ الذي يتحرّك فيه الفكر المعنيُّ يتكوّن من نوع واحد ومنسجم من المادّة المعرفيّة، ومن شبكة من المفاهيم والتّصوّرات والمنطلقات والرؤى... إلخ التي تشكّل جهازاً فكريّاً واحداً[٥٥]. أمّا المكوّن الثّاني للمجال التّاريخيّ لفكر ما فهو المضمون الإيديولوجيّ، ويعني، عند الجابري، الوظيفة الإيديولوجيّة (السّياسيّة أو الاجتماعيّة أو كليهما) التي يسندها صاحب/أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادّة المعرفيّة. فالإشكاليّة النظريّة التي تؤسّس وحدة الفكر هي أساساً إشكاليّة معرفيّة تستمدّ بقاءها من استمرار شروطها المادّيّة والمعرفيّة. أمّا مضمونها الإيديولوجيّ الذي يوظّف المادّة المعرفيّة فهو مرتبط، لا بتطور المعرفة وجهازها التفكيريّ، بل بالمرحلة التي يجتازها المجتمع من التطوّر وما تقوم فيه من تناقضات وصراعات. ويترتّب عن هذا التمييز أنّ «الانتماء إلى الإشكالية وإلى الحقل المعرفي نفسه لا يعني بالضرورة الانخراط في الإيديولوجية نفسها [...] بل إنّ ما يحصل في كثير من الأحيان هو أن تحمل المنظومة المعرفية الواحدة، بل الفكرة الواحدة، مضامين إيديولوجية مختلفة»[٥٦].

كما يقرّر الجابري خاصّية أخرى تميّز العلاقة بين الإيديولوجيّ والمعرفيّ داخل الإشكاليّة الواحدة وهي أنّهما لا يتساوقان بالضرورة، بل إنّ ما يحصل غالباً هو أن يكون أحدهما متقدّماً والآخر متأخراً. والذي يتقدّم عادة هو المضمون الإيديولوجي لا على المادّة المعرفيّة فحسب، بل كذلك على اللحظة ذاتها من التطوّر الاجتماعيّ الذي ظهرت فيه. يترتّب عن كلّ ذلك (ارتباط المحتوى المعرفي بالشّروط المادّيّة والمعرفيّة، عدم التساوق، تعدّد المضامين الإيديولوجية للفكر الواحد) أنّ المادّة المعرفيّة الفلسفيّة مثلاً السّابقة لمرحلتنا المعاصرة هي مادّة في معظمها ميّتة، ذلك أن المحتوى المعرفيّ يحيا حياة واحدة ويموت، حين يموت، مرة واحدة. أمّا المضمون الإيديولوجيّ فله حياة أخرى يظل يحياها على مرّ الزمن في صور مختلفة[٥٧].

(ج) الفلسفة الإسلاميّة قراءات لفلسفة أخرى: يرى الجابري أنّ التّمييز الذي أقامه بين المحتوى المعرفيّ والمضمون الإيديولوجيّ ليس ضرورة منهجية فحسب، بل إنّ واقع الفلسفة العربيّة الإسلاميّة أيضاً يؤيّده. هذه الفلسفة التي عالجت إشكاليّة واحدة هي التّوفيق بين العقل والنّقل. وكانت عمليّة التّوفيق تلك تتمّ في المدرسة الفلسفيّة المشرقيّة في صورة محاولات مستمرّة لإدماج بنية الفكر العلميّ ممثلاً في الفلسفة اليونانيّة (أفلاطون وأرسطو خاصّة) في بنية الفكر الدّينيّ الإسلاميّ. وبذلك فإن تاريخ الفلسفة الإسلاميّة لم يكن «قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٣.



الخاص كما هو الشأن بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءاتٍ وظفت المادة المعرفية نفسها لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة»[٥٨].

يترتّب عن هذا الموقف أنّ التّركيز على المحتوى المعرفيّ في دراسة الفلسفة في الإسلام لن يؤدي إلّا إلى استنتاج واحد مفاده أنّ هذه الفلسفة عبارة عن أقاويل مكرورة للفلسفة اليونانيّة. وهو خطأ وقع فيه كثير من الدّارسين والمستشرقين منهم على وجه الخصوص. ويدعو الجابري، في مقابل ذلك، إلى النّظر في المحتوى الإيديولوجيّ، أي في كيفيّة توظيف فلاسفة الإسلام للمادّة الفلسفيّة اليونانيّة، للوقوف على فكر متحرّك متموّج، وعلى وعي مشغول بإشكاليّته، زاخر بتناقضاته.

صفوة القول، إنّ عناصر الجدّة في الفكر الفلسفيّ في الإسلام، من وجهة نظر الجابري، لا تكمن في المادّة المعرفيّة التي أشاعتها، بل في الوظيفة الإيديولوجيّة التي أعطاها كلّ فيلسوف لتلك المادّة، ومن هذه الجهة، جهة الوظائف، يجب أن يُلتمس تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام ومعناه.

٢ ـ خلاصات نقد التّراث: القطيعة الصّغرى/الجزئيّة

انطلق الجابري، في قراءته التّراث ومحاولة تحديد شكل العلاقة معه، من تصحيح الأسئلة التي أثارتها القراءات السلفيّة للتّراث: (كيف نستعيد مجد حضارتنا؟ كيف نحيي تراثنا؟/كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟/كيف نحقّق ثورتنا؟ كيف نعيد بناء تراثنا؟)، وهي أسئلة، كما يقول تقود حتماً إلى تبنّي مسلك غير موضوعيّ ولاتاريخيّ، يوجّهها على المستوى العمليّ سؤال مضمر هو: «ماذا نأخذ من تراثنا وماذا نترك؟»[٥٩]. وهو سؤال يتّجه رأساً إلى تحديد مدى القطيعة الواجبِ إنجازُها مع التّراث.

ومن نافلة القول التّذكير بما يشغل الجابري من وراء طرح قضيّة التّراث برمّتها، وهو مشغل يلخّصه سؤالان مترابطان: «كيف ينبغي أن نفهم؟ ومن أين يجب أن نبدأ من أجل التغيير، من أجل النهوض؟»[٦٠]. ولئن كان **السّؤال الأول** يتّجه إلى المستوى النظري، وهو عمل تمهيديّ يستهدف استيعاب التّراث بمختلف منازعه وتيّاراته ومراحله التّاريخيّة، فإنّ **السّؤال الثّاني** يتّصل بالمستوى العمليّ، إذ إنه يتمثّل بكيفيّة توظيف التّراث واستثماره في بناء المشروع التّحديثيّ. وهو ما يضعنا أمام أسئلة أخرى أكثر تفصيلاً وتحديداً من قبيل:

ـ ما الذي ينبغي القطع معه وإهماله؟

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٣، ومحمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٥٧٣.

(٦٠) الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ص ٥٧٣.



ـ وماذا تبقّى من تراثنا صالحاً لاستئنافه والانخراط فيه؟

يبطن **السؤال الأوّل** في صيغته تلك مصادرة مهمّة مفادها أنّ التّراث ليس كلّه صالحاً لأنْ يعيش معنا مشاغلنا الرّاهنة، ولا قابلاً للتّطوير والإغناء[٦١]، وهو ما يجرّنا حتماً إلى تدقيق النّظر في ما ينبغي القطع معه من التّراث قطعاً نهائيّاً: موضوع القطع (أو الفصل) مع التّراث.

أمّا **السّؤال الثّاني** فيُضْمِر إحدى النّتائج الأساسيّة لقراءة الجابري في التّراث، وهي: أنّ جزءاً من التّراث يستحقّ فعلاً الانخراط فيه واستئنافه، لأنّه قابل، إذا ما أُحسن توظيفُه، أن يعيش معنا مشاغلنا المعاصرة، وأن يتفاعل إيجابيّاً مع منجزات الفكر العالميّ وكشوفاته النّظريّة والمنهجيّة. وهو ما يستدعي فصل تحليل: موضوع الاستئناف (أو الوصل) مع التّراث.

إنّ البحث في هاتين الحركتين المتلازمتين: الفصل (أو القطع) والوصل (أو الاستئناف) بوصفهما وجهَي القطيعة التي دعا إليها الجابري لا يقتضيهما سؤالاه المنهجيّان فقط، بل إنّ اختياره القطيعة الصّغرى/الجزئيّة أيضاً يفضي حتماً إلى ضرورة تحديد ما يستوجب القطع من التّراث، مقدارَ ما يستوجبه من ضرورة في تعيين ما ينبغي استئنافُه (والوصلُ) منه. بل إنّ الجابري يحدّد صراحة أنّ القطيعة التي يدعو إليها تقوم على لحظتين: لحظة نقض ولحظة إبرام، أو لحظة نفي ولحظة بديل يحلّ محلّ هذا النّفي. يقول الجابري: «القطيعة ـ في المعنى الذي نستعمله فيه هنا ـ لا تؤسس نفسها إلا من خلال بديل جديد تقدمه كنفي للقديم وتعويض له»[٦٢].

فما هو المستوى التّراثيّ الذي دعا الجابري إلى القطع معه؟

أ ـ موضوع الفصل مع التّراث: الفصل الإيبيستيمولوجيّ

يتلخّص ما ينبغي القطع معه من التّراث في كلّ ما هو ميّت ومميت بعبارة العروي، وفي كلّ ما أدّى إلى تأزّم الفكر العربيّ قديماً وامتدّت آثاره إلى اليوم، أي في كلّ ما كان له دور في شلّ الفعل الحضاريّ العربيّ وإخراج العرب من التّاريخ، فضلاً عمّا تجاوزه الفكر العالميّ منهجيّاً ونظريّاً، أو ما يعوق اندراج العرب في عالمهم الحديث. فما هي المادّة التّراثيّة التي تنطبق عليها التّوصيفات السّابقة؟

تندرج في هذه المادّة كلّ العوائق التي تعرّضنا لها بالتّحليل في مبحث سابق: التّعامل مع النصّ، ومنزلة العلم والسّياسة في التّراث، وعوائق العقلين البيانيّ والعرفانيّ وما آلت إليه تحوّلات العلاقة بينهما إلى عصر أبي حامد الغزالي. ولن يكون من شأننا في هذا الموضع إعادةُ ما قيل في موضع سابق، **أوّلاً**: لأنّه لا جدوى من إعادة ما قيل، **وثانياً**: لأنّنا سنميل إلى التّعليل في هذا المبحث، في حين غلّبنا التّوصيف في ذاك. **وثالثاً**: لأنّ الرّهان في هذا المستوى من البحث غير الرّهان في ذاك،

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ١٠٣، والجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٥٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.



إذ ينعقد اهتمامنا فيه على تحليل التّأزّم الذي انتهى إليه التّراث في أعلى مراحله، ونعني تحديداً: مرحلة التّداخل التّلفيقيّ بعد أنّ شهدت العلاقة بين العقول الثّلاثة تداخلاتِها المختلفةَ، وتشظّت العقول، ولم يعد من الممكن تمييزُ عوائق كلّ عقل منها على حدة، انتهاء بما دعاه الجابري بـ «البنية المحصّلة». أمّا المبرّر الأساسيّ لهذا الاختيار، فهو مشاكلة اختيار الجابري للمرحلة التي ينبغي استئنافها من التّراث، وهي «أعلى مرحلة وقف بها التقدم»[٦٣]، كما سنرى. على أنّ تحليلنا موضوعَ القطيعة سينفتح بالنّظر في عائقين لازما العقلَ العربيَّ، بل تأسّس تحت تأثيرهما المباشر، وكانا مسؤولَين عن أزمته إلى حدّ بعيد.

فما هما هذان العائقان؟ وما الدّواعي التي دفعت الجابري إلى تبنّي موقف القطع معهما؟

(١) القطع مع عقل النّصّ ومع تولّي السّياسة بدل العلم في الثّقافة: يتعلّق العائق الأوّل (عقل النّصّ) بالعقل البيانيّ، وقد دعا الجابري إلى القطع معه، لأنّه، أي عقل النّصّ، محدود ومقيّد ومقنّن. وهذا التّقنين يحدّ من الطّابع الاستكشافيّ للعقل، وسرعان ما يتحوّل في مراحل لاحقة إلى سجن له، فضلاً عن كون عقل النّصّ مخالفاً لروح العلم الحديث الذي اتّخذ الطّبيعةَ موضوعاً للعقل. فوجد «في مجال الطبيعة من إمكانيات التقدم واطّراده ما لا حدّ له، وبالتالي ما يسمح له بخلق أزمة ثقافية جديدة كلما استطاع أن «يقطع» مع مفاهيمه وأجهزته النظرية السابقة [...] [أمّا] ما يمكن استخراجه واستنباطه من قواعد تحكم النّصّ اللغوي أو من تشريعات تستقى من النّص الديني [فـ] محدود تماماً، وبالتّالي فلا بدّ أن يأتي يوم يستنفد فيه البحث كلّ إمكانيّة للتّقدّم ولا يعود ثمّة من تقدّم سوى المراجعة وإعادة التّنظيم»[٦٤]. ومن الدّواعي الإضافيّة التي ساقها الجابري لتأكيد دعوته إلى ضرورة القطع مع العقل البيانيّ (عقل النصّ)، ما تمّ في تاريخ التّراث العربيّ، على خلاف سائر الثّقافات، من أنّ التّقنين والتّقعيد، أو ما سمّاه بـ «التّشريع للمشرّع» قد سبق تطوّر منتجات العقل، سواء في مجال علوم اللغة أو علوم الدّين كالفقه وأصول الدّين وغيرهما. فكانت تلك التّشريعات قيوداً للعقل حدّدت له بصورة نهائيّة إطار نشاط لا يتعدّاه. وهكذا فإنّ الأمر مع عقل النّص، عند الجابري، لا يتعلّق بمحدودية الإمكانات التي يتيحها، بل بقيود إضافيّة حدّت من حرّية العقل أيضاً[٦٥]. وللأسباب التي ذكرنا وغيرِها دعا الجابري إلى القطيعة مع العقل البيانيّ لأنّ موضوعه هو النّصّ.

أمّا العائق الثّاني (توجيه السّياسة، بدل العلم، للفكر) فموصول بالعقل البرهانيّ. وقد دعا الجابري أيضاً إلى القطع مع هذه الوضعيّة الإيبيستيمولوجيّة التي تجعل السّياسة بدلاً من العلم محرّكاً للفكر، لما أفضت إليه هذه العلاقة من انسدادٍ لآفاق الثّقافة العربيّة وجمودٍ لحركتها تجسّد

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٦٤) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٣٤٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.



في عدم تغيّر الزّمن الثّقافيّ العربيّ لمدّة قرون. وآية ذلك مثلاً عند الجابري أنّ «علم الكلام في حقيقته التاريخية لم يكن مجرد كلام في العقيدة بل كان ممارسة للسياسة في الدين»(٦٦). ولمّا كانت المواقف السّياسيّة جزئيّة بطبيعتها، ومتغيّرة وبراغماتية، فإنّ كلّ ذلك قد انعكس في الفكر سجالاً، ورغبة في إسكات الخصم وإفحامه وتبكيته، لا مساءلة للفكر الدّينيّ ومخاصمته من أجل تطويره.

استند الجابري في دعوته تلك (ارتباط الفلسفة بالعلم، بدلاً من الارتباط بالسّياسة) إلى التّجربتين اليونانيّة والأوروبيّة الحديثة، فبيّن أنّه، مثلما ارتبط تقدّم الفلسفة عند اليونان بالعلم ارتباطَ معلول بعلّة، فقد تطوّرت الفلسفة الأوروبيّة، التي كانت من قبل لاهوتاً، مع ديكارت مؤسّسة على علمَي الفيزياء والرياضيات، فارتبط تقدّم الفلسفة بالعلم ارتباطا سببيّاً، وارتبطت الفلسفة الإنكليزية بالعلم مباشرة، ومثلُها كانت فلسفة لايبنتز (علم الميكروبات ومعطيات حساب اللانهايات الصغرى: حساب التّفاضل والتكامل)، وفلسفة كانط النّقدية وتأسّسها على فيزياء نيوتن: الزّمن المطلق والمكان المطلق، وقس على ذلك الفلسفات الوضعيّة وفلسفات العلوم ذات الاتّجاه العقلانيّ(٦٧). ولمّا كنّا قد استوفينا هاتين الخاصّيتين من خصائص العقل العربي بحثاً واستقصاءً، فإنّ عنايتنا، كما أشرنا، تتّجه إلى تحليل أعلى لحظات التّأزّم التي وصلها العقل العربي: لحظة أبي حامد الغزالي: لحظة التّداخل التّلفيقيّ، لحظة تشظّي بنى العقل العربي الثّلاث والبنية المحصّلة. وعليها مدار الفقرة التّالية.

(٢) **القطع مع البنية المحصّلة للعقل العربي التراثيّ**: تتّجه حركة القطع عند الجابري إلى العقل المستقيل الذي يمثّل الجزء الميّت والمميت من التّراث، الجزء الذي جمّد حركة الفكر العربيّ قديماً ولا يزال. وصورة هذا العقل المستقيل تلخّصها عنده البنية المحصّلة. فما هي الخصائص الإيبيستيمولوجيّة لهذه البنية؟

تقوم البنية المحصّلة على الأزواج الإيبيستيمولوجيّة للنظم المعرفية الثّلاث بعد أن تشظّت، وفقد كل مكوّن ما يربطه بالنّظام الأساسيّ الذي نشأ فيه. وأصبح دوره في البنية الجديدة مختلفاً عنه لاختلاف البنية والعلاقات. وتعمل هذه العناصر داخل البنية الجديدة. وتوجّه حياة الإنسان العربيّ وفكره بصفة لاشعوريّة، إذ تمثّل ما تبقّى في فكر الإنسان الذي نشأ في كنف الثّقافة العربيّة بعد أن نسي كل العلوم والمعارف والخبرات التي تعلّمها منها، أي أن ما تبقّى هو ما يدعوه الجابري بالعقل المكوَّن(٦٨).

أمّا السّلطات المكوّنة للبنية المحصّلة التي يدعو الجابري إلى القطع معها، فيمكن إرجاعها إلى «ثلاث سلطات رئيسية هي العناصر الأساسية التي تشكلت منها بنية العقل العربي انطلاقاً من عصر

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٨.

(٦٨) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ص ٥٥٩.



التدوين»[٦٩]. وهي سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التّجويز، وسنفردها ببعض التّحليل منفصلة، على أن نختم ببيان تداخلها وعملها متضافرة لاستقالة العقل، والقضاء على كلّ أمل في إصلاحه، وهو ما يبرّر الدّعوة إلى القطع معه قطعاً نهائيّاً.

دعا الجابري إلى القطع مع سلطة اللفظ بوصفه نظامَ خطاب، عليه تأسّس نظام العقل العربي، لأنّه يصرف العقل عن الطّبيعة والأشياء. ودعا إلى القطع مع سلطة الأصل (سلطة الأصل بنوعيها: سلطة السّلف، وسلطة القياس على أصل يُحمل عليه الفرع لوجود معنى جامع أو شاهد يستدلّ به على غائب... إلخ) لأنّه ينتهي إلى المشابهة المبنيّة على الظنّ لا على اليقين والقطع[٧٠].

وتستحقّ دعوتُه إلى القطع مع سلطة التّجويز فضل تحليل: فالتجويز نوعان: تجويز بيانيّ وتجويز عرفانيّ، ولئن اختلف التّوظيف هنا وهناك فإنّ النّتيجة كانت واحدة: استقالة العقل، والتّناقض التّام مع الفكر الحديث.

أ ـ التّجويز البيانيّ: يجد التّجويز البيانيّ «أصله الميتافيزيقيّ ـ الكلاميّ في تصوّر معيّن للإرادة الإلهيّة يقوم، كما يقول ابن رشد، على ما «يظهر في بادئ الرأي من أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده»، فلزم من ذلك القول بأن الموجودات كلها جائزة أن تكون على ما هي عليه وعلى ضد ما هي عليه وبالتالي فلا علاقة ضرورية بين ما يعتبر سبباً وما يعتبر مسبَّباً سواء على مستوى الفكر أو السلوك البشريّين أو على مستوى حوادث الطبيعة»[٧١]. ويتأصّل هذا النّوع من التّجويز نظريّاً «في مبدأ الانفصال الذي تأسّس على نظرية الجوهر الفرد، وعلى التّصور المجزّأ المنفصل للمكان والزّمان والحدث والفعل والموجودات... إلخ والقول بوجود فراغ وانفصال بين الأشياء على نحو يجعل بعضها مستقلاّ عن بعض، استقلالاً يحصر العلاقة بينها في مجرّد التّجاور، فلا تأثير ولا تأثّر بينها». وهذا النّوع من التّصوّر، كما يقول الجابري، لا يمكن أن يفضي إلى إرساء مفهوم السببيّة التي تعني التّرابط الضّروريّ والحتميّ بين السّبب ومسبّباته[٧٢].

ب ـ التّجويز العرفانيّ: يجد هذا النّوع من التّجويز أساسه النّظريّ في التّصور البيانيّ الذي أرساه للإرادة الإلهيّة، ولكنّه يختلف عنه من جهة التّوظيف: فلئن كان التّجويز البيانيّ يُسخّر للإعلاء من قدرة الله على حساب قدرة الإنسان، فإنّ التّجويز العرفانيّ إنّما يوظّف لتبرير العرفان نفسه من خرق للسّنن والطّبائع وإيتاء الكرامات والخوارق والاطّلاع على الغيب... إلخ إذ القدرة الإلهيّة قادرة على تمكين الأولياء من خرق العادات وتحريك الجبال والتّأثير في الكائنات الأرضيّة والسّفر في الزّمان والغيبة والتواجد في مكانين... إلخ[٧٣].

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٥٩.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٥٩.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٦١.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٦١.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٦١.



فكيف تتداخل هذه السّلطات؟ وما هي مظاهر هذا التّداخل ونتائجه؟

في البنية المحصّلة التي أفضى إليها التّداخل التّلفيقيّ بين أنظمة العقل العربيّ الثّلاثة تتشابك السّلطات الثّلاث: سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التّجويز، ويستدعي بعضُها بعضاً على النّحو الآتي:

- **من سلطة اللفظ إلى سلطتَي الأصل والتّجويز:** إنّ سلطة اللفظ، بتوجيهها العقلَ إلى التّعامل مع الألفاظ بدل البحث عن الحقائق في محسوسات الطّبيعة، قد صرفت هذا العقل عن بلورة المفاهيم، وجعلته منشدّاً إلى نظام الخطاب، لا إلى قوانين الطّبيعة ونظامها. فأخطأ العقلُ مبدأ السببيّة من جهتين: أوّلاً، أنّ في انصراف العقل عن نظام الأشياء انصرافاً عن مبدأ السّببيّة، ذلك أنّ نظام الأشياء هو نفسه نظام السببيّة. ثانياً، أنّ نظام الخطاب الذي انشدّ إليه العقل نظام قائم على التّجوّز في الكلام، أيّ من ملزوم إلى لازم في الاستعارة، أو من لازم إلى ملزوم في الكناية... إلخ وهو لزوم لا يعبّر عن علاقة ضروريّة أو سببيّة، بل لزوم بيانيّ له معنى الإمكان والجواز لا غير.

أمّا اللفظ الذي تعامل معه القدامى فهو النصّ الذي يُلْتَمسُ فيه ما يدعم المذهب بمحاولة تطويع اللفظ عبر التّأويل. وليس هذا المذهب شيئاً غير السّلف، أي الأصل. وهكذا ينتهي اللفظ إلى أن يكون أصلاً مضاعفاً: أصلاً للمعنى المُستحصل منه بالتّأويل، وأصلاً للمذهب الحامل لسلطة السّلف، سلطة الأصل[٧٤].

- **من سلطة الأصل إلى سلطتَي اللفظ والتجويز:** لمّا كانت سلطة الأصل هي سلطة السّلف أو القياس كما أسلفنا، وكان السّلف يمارس سلطته على الخلف عبر الأخبار، أي عبر اللفظ (خبر، إجماع، رأي، وليّ، كشف، نبوءة... إلخ)، فإنّ ما قيل آنفاً في شأن سلطة اللفظ ينطبق تماماً على سلطة السّلف من هذه الجهة. ومثلما فقد العقل مع سلطة اللفظ ميزته الأساسيّة وهي ربط المسبّبات بأسبابها، فإنّه يفقدها هنا أيضاً ويستبدل بها الاستناد إلى السّلف دون غيره. أمّا السّلف بوصفه قياساً بيانيّاً أو عرفانيّاً فينتهي إلى المماثلة: مماثلة غير مقيّدة عند العرفانيّين إلّا من القصد الوجدانيّ عند الصّوفي وحقائق المذهب عند الشّيعيّ. وهو ما يجعل العلاقة بين الأصل المقاس عليه والفرع المقيس علاقة لا تحكمها الضرورة أو الحتميّة أو السّببيّة بل الجواز المطلق. ومماثلة مقيّدة بعلّة عند البيانيّين، وهذه العلّة غير معطاة بل هي من اجتهاد المؤوّل على قاعدة الظنّ والاحتمال والمقاربة، وحين تكون العلّة غير معطاة والمعطى هو النتيجة فقط، ونعني بذلك حكم الأصل، فإنّ كلّ الحديث عن مبدأ السببيّة هو حديث غير ذي موضوع، لأنّ الفاعليّة العقلية حينئذ هي الاحتمال والظنّ، أي الخضوع لمبدأ التجويز[٧٥].

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٦١ ـ ٥٦٢.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٦٣.



ـ **من سلطة التّجويز إلى سلطتي اللفظ والأصل:** لمّا كان مبدأ التّجويز يستند ميتافيزيقيّاً إلى فكرة الإرادة الإلهيّة المطلقة، وكانت هذه الإرادة قادرة على خلق الفعل وضدّه في الإنسان الذي فقد إرادته تماماً، فإنّ كلّ الأفكار التي يمكن أن يحمّلها الإنسان للألفاظ هي أفكار ممكنة لأنها من خلق الله وإرادته في عقل الإنسان. ولمّا كانت مرادات الخالق لا حدّ لها، فإنّ ما يريده لنا يُعرف بعلامات منصوبة كونيّة طبيعيّة كانت، أو إشارات لفظيّة اسميّة. وهكذا يكتسب اللفظ قوّة في الدّلالة تساوي قوّة الدّليل الطبيعيّ. وهو ما يدلّ دلالة قاطعة على أنّ القياس العرفانيّ والبيانيّ كليهما يستندان منهجيّاً على مبدأ التّجويز لا على مبدأ السببيّة الذي يؤدّي إلى اليقين، لأنّه لا يقف عند التّمثيل والمماثلة المميّزين لمرحلة التّخمين، تلك المرحلة التي تسبق منطقيّاً وزمنيّاً مرحلة اختبار الفرضيّات المؤدّي إلى المعرفة اليقينيّة[٧٦].

خلاصة القول، فإنّ البنية المحصّلة التي دعا الجابري إلى القطع معها هي بنية عقل «يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو معناه. وأن آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة ـ ولا نقول في إنتاجها ـ هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم»[٧٧].

إذا كان هذا شأن موضوع الفصل مع التّراث عند الجابري، فإنّه يتحتّم على الدّارس الإلمام بموضوع الوصل مع التّراث حتّى تتمّ الإحاطة بمفهوم القطيعة من جميع جوانبه.

ب ـ موضوع الوصل مع التّراث: الوصل الإيديولوجيّ

انطلق الجابري من سؤال أساسيّ، وهو الآتي: ما هي اللحظة الإيديولوجيّة التي تستحقّ أن ننخرط فيها لتجنّب عوائق التّراث وتحقيق مشروعنا التّحديثيّ؟ وتلخّص جوابه في القول بأنّه: «يجب أن نتجه أكثر وأكثر إلى أعلى مرحلة وقف بها التقدم»[٧٨]. وأعلى مرحلة من التقدّم في رأيه تمثّلها لحظة حلم ابن باجة كما طوّره ابن رشد. وهي لحظة ألغت تاريخيّاً لحظة سابقة هي لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا. وهو ما يعني أنّ القطيعة المنشودة موجودة أصلاً في التّراث، ولا يتطلّب الأمر سوى الوعي بها واستئنافها. ويستدلّ الجابري بالتّاريخيْن العربيّ والأوروبّي على صلاحيّة استئناف تلك القطيعة بقوله: «كل من عاش ويعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى، ويقضي، حياته (الفكرية) خارج التاريخ. وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ (= في جمود وانحطاط)، لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد أن «أدخلها» الغزالي

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ص ٥٦٣ ـ ٥٦٤.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٤.

(٧٨) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٥٣.



في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته وما زالوا يفعلون»[٧٩]. فما المقصود بالخطّ الرّشديّ؟ وما هي العناصر المتبقيّة منه صالحة لنؤسّس عليها مشروعاً تحديثيّاً؟

لن يكون من همّنا في هذا المستوى من البحث استعادة المضامين المعرفيّة للمشروع البرهاني الأندلسيّ، لا لأنّنا تعرّضنا له تفصيلاً في ما سبق من هذا البحث فحسب، بل لأنّ الانخراط في التّراث على النّحو الذي دعا إليه الجابري لا يشمل الجانب المعرفيّ، وإنما يتّصل بالبعد الإيديولوجيّ كما بيّنّا ذلك آنفاً. وبناء على ما تقدّم يحسن بنا التّعرف إلى الشّروط التّاريخية التي اكتنفت ظهور هذا التّيّار.

يُعدّ ابن حزم رائد المشروع العقلانيّ الأندلسيّ، وقد شكّلت ظاهريّته مشروعاً إيديولوجيّاً مضادّاً وبديلاً «لإيديولوجيا الدولة الفاطمية ومذهب الدولة العباسية، هاتان الدولتان اللتان كانتا تتنافسان، في عداء تاريخي، على الأندلس، وتحاربان بالسلاح الإيديولوجي خاصة الخلافة الأموية التي كان ابن حزم ينطق باسمها ويحمل مشروعها الثقافي الإيديولوجي»[٨٠]. ولئن أفل نجم الدّولة الأمويّة التي كان يمكن أن تسهم في انتشار مذهب ابن حزم، فقد أصبح مذهبه الظاهريّ «بعد أزيد قليلاً من خمسين عاماً أساساً لحركة سياسية ثورية قادها في المغرب المهدي بن تومرت (ت ٥٢٤هـ) ابتداءً من عام ٥١١هـ ضد دولة المرابطين المغربية»[٨١]. وجعل ابن تومرت من رفض التّقليد والعودة إلى الأصول شعاراً لدعوته الإصلاحيّة.

إذا كان ابن تومرت قد تبنّى الجانب الإيديولوجيّ من المذهب الظاهريّ، فجعله أساساً لنظام تشريعيّ عقديّ للدّولة، فإنّ ابن باجة قد تولّى مهمّة تعميق الجانب البرهانيّ من المذهب الحزميّ، وحوّله إلى خطاب فلسفيّ ينشد السّعادة للفرد والمجتمع. ولم يلبث هذا الخطّ الحزميّ الباجيّ أن تعمّق في كنف الدّولة الموحّدية مع ابن رشد وصولاً إلى ابن خلدون ومروراً بأبي إسحاق الشاطبيّ.

إلى جانب العوامل السّياسيّة والإيديولوجيّة، فإنّ الجابري يذكر عاملاً ثقافيّاً مهمّاً متولّداً عن العاملين السّابقين، وكان له دور حاسم في توجيه المسار الذي عرفه التّطوّر الفكريّ في الأندلس، ويتعلّق بالسّلطة التي مارسها الفقهاء في ميدان العلم والتّعليم، فقد سجّل الجابري مفارقة بين الفعل (محاربة فقهاء المالكية للفلسفة)، ونتيجته (نشوء فلسفة عقلانيّة). وقد نشأت هذه المفارقة على النحو الآتي: ضيّق إيديولوجيّو الخلافة الأمويّة في الأندلس على المذاهب الفقهيّة المخالفة والتّيّارات العقديّة والكلاميّة والفلسفة المشرقيّة التي وُظّفت توظيفاً سياسيّاً سافراً من قبل الدّعاة العاملين لحساب الدولة العبّاسية، أو لمصلحة الحركات الشّيعيّة والتّيّارات الباطنيّة المعادية لها، فأدّى ذلك إلى نتيجتين مهمّتين غير متوقّعتين:

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٨٨.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٩٠.



ـ جَعْل «الفكر النّظري في الأندلس، وبالتّحديد مدرسة قرطبة عاصمة الخلافة يتحرّر في آن واحد من هيمنة إشكاليّات علم الكلام من جهة، ومن عدوى العرفان (الغنوص) من جهة أخرى»(٨٢).

ـ انصراف «الناس إلى الانكباب على دراسة ما كان النظر فيه مباحاً من العلوم القديمة أعني الرياضيات والفلك ثم المنطق، والتمكن في هذه العلوم قبل أن يرفع الحصار عن الفلسفة بمعنى ما بعد الطبيعة»(٨٣).

وهكذا كان السّياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في الأندلس مخالفاً للسّياق الذي نشأت فيه في المشرق، إذ اتّخذتا مسارين مختلفين: ففي المشرق «وقع اللجوء أولاً إلى الفلسفة الدينية الهرمسية من قبل الشيعة ثم إلى إلهيات أرسطو (الصحيحة منها والمنحولة) من قبل الدولة العباسية (المأمون وحلمه.. بيت الحكمة والترجمة) لتوظيفها في الصراع من أجل الهيمنة الثقافية بين العباسيين والشيعة من جهة، وفي معالجة الإشكاليات «الكلامية» من جهة أخرى، الشيء الذي لم يكن يمر بالضرورة عبر دراسة الرياضيات والطبيعيات بل كان يقفز مباشرة إلى الإلهيات»(٨٤).

أما بالنّسبة إلى الفلسفة الأندلسيّة فقد كان الأمر مختلفاً، إذ نشأت متحرّرة من العوائق الإيبيستيمولوجية الكلاميّة، فلم تنشغل بإشكاليّة التّوفيق بين العقل والنقل، وبين الدّين والفلسفة، مثلما أدّى تحرّرها من الصّيغة الشّرقية الغنوصيّة للأفلاطونيّة المحدثة إلى التّحرّر من توظيف العلوم في دمج الدّين في الفلسفة، ودمج الفلسفة في الدّين(٨٥).

إنّ جملة خلاصات هذا التيّار، والعناصر الصّالحة منه للتّوظيف في عصرنا هي ما يمثّل الروح الرّشديّة كما يقول الجابري، وهي كذلك الصّيغة التّطبيقيّة لما سمّاه بالإيديولوجيا المتّجهة بمستقبلها نحو الآتي، في مقابل الإيديولوجيا التي تعيش مستقبلها (حلمها) في الماضي. ويحدّ هذه الإيديولوجيا (الإيديولوجيا التي تتّجه بمستقبلها نحو الآتي) بأنّها تلك التي عاشت، أو ما زالت تعيش، لحظة أو لحظات لم تلغها الصيرورة الخاصّة بالفكر الذي تنتمي إليه: الفكر المساوق بدوره لتطوّر المجتمع كما رأينا آنفاً(٨٦).

فما الذي تبقّى من هذا التراث الذي يمثّل، في آن معاً، روح الرّشدية ومضمون هذه الإيديولوجيا المتّجهة بمستقبلها إلى الآتي؟

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٨٤) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٨٦.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

أصل كلمة غنوصيّة يونانيّ ويمكن ترجمتها بـ «العرفانيّة» وهي نزعة دينيّة فلسفيّة صوفيّة معاً. تداخلت فيها عدّة نزعات دينيّة ووثنيّة وفلسفيّة، إلّا أنه يمكن القول إنّها تقوم على ثلاثة مبادئ تميزها: (١) الخلاص أو النجاة باعتباره معرفة الإنسان بذاته. وفيها تتّحد الذات مع الألوهية اتحاداً جوهريّاً. (٢) الثنويّة المنحدرة من الزرادشتيّة. ٣ ـ تجلّي الوحي والألوهيّة من خلال صاحب وحي أو مخلّص إلخ... لمزيد التوسّع، والاطلاع على قائمة ببليوغرافية ثرية، انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٨٦ ـ ٨٩.

(٨٦) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٤٥.



يرى الجابري أنّ ما تبقّى صالحاً لعصرنا من التّيّار البرهانيّ هو ما يحقّق قطعاً مع مظاهر اللامعقول في حياتنا قطعاً تامّاً، سواء أكان هذا اللامعقول سنّيّاً (أشعريّاً وغير أشعريّ)، أم صوفيّاً أم شيعيّاً. يقول الجابري: «كما يرفض ابن حزم اللامعقول عند الأشاعرة وغيرهم يرفض بنفس القوة العرفان الصوفي والعرفان الشيعي»(٨٧). ولئن لم يواجه ابن حزم الميتافيزيقيا الفيضية الحرّانية الوثنيّة الأصل التي كساها ابن سينا كساءً إسلاميّاً، وقدّمها الغزالي بعده بديلاً من الفلسفة الأرسطيّة؛ لئن لم يواجه ابن حزم تلك الميتافيزيقيا الفيضيّة بصورة صريحة، (مع أنّ صاحبها كان معاصراً له، وربّما لهذا السبب ذاته كما يقول الجابري)، فإنّ القطع معها كان شاغلاً رئيسيّاً من شواغل الفلسفة الرّشديّة. وهو موقف يستحقّ أن نتبنّاه لأنّه ظهر في سياق إشكاليّة ما زالت مستمرّة في حاضرنا: هيمنة العرفان وشيوع أشكال اللامعقول في تفكيرنا المعاصر، يقول الجابري: «لقد قطع ابن رشد مع السينوية، فلنأخذ منه ـ إذا كان لا بدّ من استعمال هذه الكلمة ـ هذه القطيعة ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية «المشرقية» ولنخضها معركة حاسمة ضدها»(٨٨).

من العناصر الصّالحة للاستئناف كذلك، عند الجابري، إعراضُ أعلام هذا التّيّار عن الخوض في إشكاليّة التّوفيق أو الجمع بين النقل والعقل، أو بين الدّين والفلسفة، ويعود ذلك إلى سببين:

ـ **الأوّل**: يتّصل بسياق النّشأة الذي بيّنّا، وما كان من تضييق فقهاء الخلافة الأمويّة في الأندلس على التّيّارات الفقهيّة والعقديّة والكلاميّة والفلسفة المشرقيّة التي وُظّفت للدّعاية إلى الدّولة العبّاسية، أو لصالح الحركات الشّيعيّة والتّيّارات الباطنيّة، المعاديتيْن نظام الحكم في الأندلس.

ـ **الثّاني**: إدراكهم «بوضوح الطابع الخاص للخطاب الديني، وبالتالي خطأ إخضاعه لمقولات وآليات خطاب آخر»(٨٩). ليس هذا فحسب، بل إنّ تحرّر خطاب ابن باجة من الهرمسيّة وهواجسها قد جعله يتحرّر من توظيف الدّين في الفلسفة والفلسفة في الدّين، ليعود العلم أساساً لبناء الفلسفة كما كانت مع أرسطو(٩٠). وهو ذات الموقف الذي تبنّاه ابن رشد ولخّصه الجابري في قوله: «ينبني الخطاب الرشدي كله على النظر إلى الدين والفلسفة كبناءين مستقلين يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما وليس خارجه. والصدق المطلوب هو صدق الاستدلال، وليس صدق المقدمات. ذلك أن المقدمات في الدين كما في الفلسفة أصول موضوعة يجب التسليم بها دون برهان»(٩١).

لم يقتصر الفصل الذي انتهجه ابن رشد على ما بين الدّين والفلسفة فحسب، بل تعدّاه إلى الفصل بين الدّين والعلم أيضاً، مؤكّداً استقلال كلّ منهما عن الآخر لاختلاف الخطابين في مستوى

---

(٨٧) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٠٩.
(٨٨) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٥٥.
(٨٩) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣١٠.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣١٤.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٣١٨.



الأسس الإبيستيمولوجيّة. وقد التقط الجابري منه هذا الموقف مقرّراً إمكانيّة توظيفه واستثماره لمواجهة قضايا مشابهة في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر. يقول الجابري: «فلنأخذ منه ـ إذا كان لا بد من استعمال هذه الكلمة مرة أخرى ـ هذه القطيعة، ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به لأن العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنب تقييد العلم بالدين للسبب نفسه. إن العلم لا يحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه لأنه يصنع قيوده بنفسه»[٩٢]. وما من شكّ في أنّ الجابري، وهو يؤكّد هذه القطيعة المستدعاة من التراث، إنّما يستجيب إلى تحدّ يطرحه في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر تيّار سلفيّ واسع يرى أنّ «ما من فرع من فروع العلم أو موضوع من موضوعاته إلا ويرتبط بشكل أو بآخر بالمنظور القرآني المرن الشامل الذي يتسع للمسألة العلمية في جميع توجهاتها أهدافاً ومنهجاً وحقائق وتطبيقاً»[٩٣].

وهكذا فإنّ الجابري يدعو، من وراء ابن رشد، إلى فهم الدّين من داخل الدّين وبواسطة أدواته، وفهم الفلسفة من داخل الفلسفة وفي ضوء مقدّماتها ومقاصدها، وتلك هي السّبيل الوحيدة لتجديد الدّين وتجديد الفلسفة كليهما، بل إنّ الجابري يرى أنّ هذا المسلك الذي اتّبعه ابن رشد في إقامة قطيعة بين الفلسفة والدّين «يقبل أن نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة»[٩٤]، في معادلة يُنزّل فيها الفكر العالميّ المعاصر في حاضرنا منزلة الفلسفة اليونانيّة في ماضينا. فما المقصود بالرّوح الرّشديّة؟

من الملاحظ أن الجابري يسمُ التّيّار البرهانيّ الأندلسيّ المغربيّ بأسماء كثيرة (مدرسة قرطبة الفكريّة، التّيّار البرهانيّ، النّزعة البرهانيّة في الأندلس... إلخ)، إلّا أنّه، حين يقصر الحديث على ما تبقّى من هذا التيّار، فإنّه يفرده باسم: الرّوح الرشديّة، ولا يبدو الأمر مجرّد مجاز مرسل أطلق فيه الجزء للدّلالة على الكلّ، بل هو أقرب إلى إفادة معنى النّظام والمرجعيّة، وأدنى، كما يقول الباحث المغربي كمال عبد اللطيف، إلى تعيين ضرب من الحضور الشفّاف «الذي لا يعني غيابه المادي المباشر انعدامه، قدر ما يعني استواءه في صور وأشكال تعزّ أحياناً على التشكل المادي المجسم والمعيّن في ملامح واضحة ودقيقة، فالروح تتميز في الأغلب الأعمّ بسريانها وحضورها غير المؤسّس وغير المجسّم»[٩٥]. وهذه الرّوح الرّشديّة التي اتّسعت فشملت ما قبلها (ظاهريّة ابن حزم والخطاب الفلسفيّ البرهانيّ عند ابن ماجة...) وما بعدها (مقاصديّة الشّاطبيّ وتاريخيّة ابن خلدون) قد مثّلت، في نظر الجابري، لحظةَ تجاوز لما قبلها وقاعدةً لبناء ما بعدها. يقول الجابري: «إقصاء

---

(٩٢) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٥٦.

(٩٣) عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٢٤.

لمزيد من التوسّع انظر على سبيل المثال: محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن؟ (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، وطنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات، ط ٢ (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ/١٩٢٩م).

(٩٤) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٥٦.

(٩٥) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٨٤.



«العرفان» والفصل بين «البيان» و«البرهان» ذلك هو نفس الخطّ الذي ينتظم الخطاب الرّشديّ الذي يستعيد مشروع ابن حزم، عبر ابن تومرت وابن باجة، ولكن على مستوى آخر أغنى وأعمق»(٩٦).

لئن استعمل الجابري مثلاً عبارة الخلدونيّة للدّلالة على ما بقي «صالحاً في فكر ابن خلدون لأن يحيا حياة جديدة ومتجدّدة [...] والتي ما زالت تحتفظ ـ بشكل أو بآخر ـ بإمكانية الحياة معنا نحن أبناء الوطن العربي في القرن العشرين»(٩٧)، فإنّ هذه العبارة تحيل على ذات الأسس الإيبيستيمولوجيّة، ولكن في حقل معرفيّ محدّد هو حقل التّاريخ، فالخضوع لمبدأ السببيّة، والانطلاق من الكلّيّات... إلخ يسمح بالقول إنّ فكرة قصد الشّارع في مجال النّقليّات من فقه وشريعة توازن فكرة الأسباب الطّبيعية في مجال العقليّات من فلسفة وتاريخ... إلخ وبذلك تتكافأ مصطلحات العلوم ومناهجه في ترجمة الأسس الإيبيستيمولوجيّة للبرهان، وإن اختلفت العبارات وفق تنوّع الميادين المعرفيّة التي طُبّقت فيها؛ يقول الجابري: «البرهان في الفلسفة يقوم على المطابقة بين نظام العقل ونظام الطّبيعة وهو النّظام والتّرتيب الذي في العقل الإلهيّ. أمّا البرهان في مجال العقيدة الدّينيّة فيقوم على المطابقة بين نظام الاعتقاد في الخطاب الشّرعيّ مع نظام ما بعد الطّبيعة في الخطاب الفلسفيّ، وتتمّ بنوع من التّأويل، أمّا في مجال الشّريعة، أو الفقه، فإنّ البرهان يكون بالمطابقة بين الأحكام وهي جزئيّة (في وقائع معيّنة) وبين الكلّيّات الشّرعيّة باعتماد مقاصد الشّرع. أمّا في الخطاب التّاريخيّ فالبراهين فيه «وجوديّة»، حسب اصطلاح ابن خلدون، أي أنّها تقوم على المطابقة بين طبائع العمران والإخبار عن الحوادث، أي بين المرويّات من جهة والوجود الاجتماعيّ «كما يحدث بطبعه» من جهة أخرى»(٩٨).

فعلى أيّ نحو يمكن استعادة الرّوح الرّشديّة عند الجابري؟

يبدو أنّ جميع المفردات التي أوردها الجابري للدّلالة على تبنّي الرّوح الرّشديّة (توظيف، استثمار استعادة، اقتباس، أخذ، انخراط في...)، إنّما تحيل على مدلول واحد هو ضرورة حضور هذه الرّوح «في فكرنا ونظرتنا وتطلّعاتنا بمثل ما هي حاضرة في فكر الفرنسيّين الرّوح الدّيكارتيّة، وبمثل ما هي حاضرة في فكر الإنكليز الرّوح التّجريبية التي أسّسها لوك وهيوم»(٩٩).

هكذا تخلص قراءة الجابري للتّراث إذاً، إلى إثبات صوت عقلانيّ صالح للاستئناف، إذ لا بداية من الصّفر، كما أكّد ذلك مراراً، غير أنّ إثبات هذا الصّوت لم يتأتَّ إلا عبر قطائع مع عناصر كثيرة من التّراث، وهو ما يحتّم علينا أن نلمّ بهذه القطائع من جهة الحدود والطّبيعة.

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣١٨، والجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣١٦.

(٩٧) الجابري، **نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ**، ص ٣٧٨.

(٩٨) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ص ٢١٠.

(٩٩) الجابري، **نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ**، ص ٥٨.



٣ ـ طبيعة القطيعة وحدودها

بعد أن فرغنا من البحث في المنهج الذي توخّاه الجابري، ومن الرّؤية التي وجّهت تلك القراءة. وبعد تحليل لحظتَي الوصل والفصل اللتين شكّلتا وجهي إشكاليّة القطيعة التي تبنّاها الجابري، بات من المتاح استخلاص طبيعة القطيعة وحدودها تتويجاً لهذا المبحث. فما هي طبيعة القطيعة التي دعا إليها الجابري؟ وما هي حدودها؟

أ ـ طبيعة القطيعة

تتحدّد طبيعة القطيعة التي دعا إليها الجابري مع التّراث بأنّها قطيعة إيبيستيمولوجيّة، أي أنّها موقف معرفيّ ومنهجيّ يقوم على القطع مع ممارسة نوع من الفعل العقليّ والنّشاط الذهنيّ الذي يتمّ بواسطة أدوات ومفاهيم داخل حقل معرفيّ ما. ويضيف الجابري بأنّ موضوع المعرفة قد يظلّ كما هو دون تغيير، أمّا طريقة معالجته، والأدوات الموظّفة، والإشكاليّة التي تتمّ في ضوئها تلك المعالجة، والحقل المعرفيّ الذي يمكن أن تجري فيه، كلّ ذلك قد يختلف ويتغيّر، أمّا لحظة القطيعة الإيبيستيمولوجيّة فيدقّقها بقوله: «عندما يكون الاختلاف عميقاً وجذرياً، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النّقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة، نقول: إن هناك قطيعة إيبستيمولوجية»[١٠٠].

هكذا يتّضح الطّابع الإيبيستيمولوجيّ للقطيعة عند الجابري، وهي قطيعة تستدعي في طبيعتها القطيعةَ الإيبيستيمولوجيّةَ الباشلاريّةَ بالمعنى الذي حدّدنا في مدخل هذا البحث. ولكنّ الطّابع الإيبيستيمولوجيّ للقطيعة الجابريّة لا يصحّ إلّا على الوجه **الأوّل** منها، أعني على لحظة الفصل، أمّا **اللحظة الثّانية**: لحظة الوصل فإنّ لها طابعاً آخر هو الطّابع الإيديولوجيّ، ذلك أنّ الجابري قد استبعد بصورة نهائيّة المحتوى المعرفيّ للتّراث، إذ يرى أنّ المادّة المعرفيّة الفلسفيّة مثلاً، السّابقة لمرحلتنا المعاصرة، هي مادّة في معظمها ميّتة، ذلك أن المحتوى المعرفيّ يحيا حياة واحدة ويموت، حين يموت، مرة واحدة، أمّا المضمون الإيديولوجيّ فله حياة أخرى يظلّ يحياها على مرّ الزّمن في صور مختلفة[١٠١].

شهد هذا المضمون الإيديولوجيّ نفسُه قطيعة بين لحظتين: «**اللحظة الأولى** هي لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا. **واللحظة الثانية** هي لحظة حلم ابن باجة كما طوّره ابن رشد»[١٠٢]. ومن المضامين الإيديولوجيّة التي دعا الجابري إلى استئنافها: موقف ابن رشد من التعامل مع «الغير» الذي يكافئ في عصرنا التّعامل مع الحضارة الغربيّة، فقد ميّز بين المادّة والمنهج، داعيا إلى تبنّي

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.



المنهج تبنّياً نقديّاً، وإلى بناء المادّة بأنفسنا. وقد شبّه المنهجَ بآلة التّذكية (السّكين) التي لا يعتبر في صحّة التّذكية بها، متى توفّرت فيها شروط الصّحّة، كونُها آلةَ مشاركٍ لنا في الملّة أو مخالف.

وممّا يمكن ترتيبه من نتائج عن استبعاد الجابري بصورة نهائيّة للمحتوى المعرفي للتّراث والدّعوة إلى استئناف المضمون الإيديولوجيّ هو معارضته لـ «لأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه «هناك» في مكانه من التاريخ»[103]، مؤكّداً أنّ رفض التّراث على هذا النّحو موقف غير تاريخيّ ولاعِلميّ، وهو من رواسب الفكر التّراثيّ في عصر الانحطاط. وهكذا أقصى الجابري القراءة العدميّة للتّراث إقصاءً تامّاً من مجال البحث، وهي قراءة يمثّلها كثير من المفكّرين العرب، وفي مقدَّمهم المفكّر المغربيّ عبد الله العروي كما سنرى في المبحث الثّالث من هذا الباب الذي سنعقده لتحليل رؤيته للعلاقة مع التّراث، كما يمثّلها أيضاً المفكّر السوري صادق جلال العظم... إلخ[104].

يميّز الجابري بين مفهوم الخصوصية والقطيعة الإيبيستيمولوجيّة، مبيّناً أنّ الأولى تحيلنا على الشّروط الاجتماعيّة والتّاريخيّة ومن ضمنها الخصائص القوميّة، في حين أن الثّانية تجعلنا نتحرّك داخل الثّقافة نفسها. وبعبارة أخرى فإنّ الخصوصيّة تعني ما يميّز ثقافة ما عن ثقافة أخرى، أمّا القطيعة الإيبيستيمولوجيّة فهي فعل معرفيّ ومنهجيّ يجري داخل ثقافة واحدة. وقد توجّه الجابري إلى هذا التّدقيق ردّاً على اتّهامه «بالشوفينيّة المغربيّة»، يقول الجابري موضّحاً: «أن يكون ابن رشد قد حقق قطيعة إيبستيمولوجية مع ابن سينا معناه أنه فكّر داخل إشكالية غير إشكاليته وبجهاز معرفي غير جهازه... وأيضاً حقق تقدماً عليه في ميدانهما المشترك وداخل الثقافة نفسها التي ينتميان إليها»[105]. ومع ذلك، فإنّه لا يمكن إنكار القطيعة «الجغرافيّة» التي أعلنها الجابري بين المشرق والمغرب العربيّين، فميّز كلاًّ منهما بتوجّه فكريّ وعقليّ مستقلّ عن الآخر كما في قوله: «قلنا: ههنا «قطيعة» بمعنى أن ابن رشد ليس استمرارا لفلسفة ابن سينا، فنحن لا نستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن سينا أو الفارابي، مثلما يمكن أن نعود من الملّا صدرا الشيرازي إلى السهروردي مباشرة، ثم إلى ابن سينا، فالفارابي. نحن نستطيع أن نعود من ابن رشد إلى ابن باجة مباشرة، ثم من ابن باجة إلى ابن حزم. ومعنى ذلك أن الاتصال الظاهري بين النظرتين المشرقية والمغربية لا ينبغي أن يخفي انفصالاً أعمق بينهما [...] هذا الانفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الإيبيستيمولوجية أو المعرفية [...] تمس، في آن واحد، المنهج والمفاهيم والإشكاليات»[106].

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٠٤) انظر: صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠). الملاحظ أن هذا الموقف الرّاديكالي من التراث قد ظهر بعد الهزيمة العربية في مواجهة إسرائيل مباشرة، وهو موقف ظلّ محصوراً في عدد ضئيل من المفكرين، ولم يتسنّ له الذيوع حتى في صلب التيّار الماركسي ذاته، انظر مثلاً تلك القراءات التي كتبت في نهاية السبعينيات وما بعدها (مشروع تيزيني ١٩٧٦، مشروع مروة ١٩٧٨ إلخ...)، وحتى قبل ذلك، انظر مثلاً: مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤).

(١٠٥) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ١٤.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٠ و٣٢٨.



لم يكتفِ الجابري بإقامة هذا الحاجز بين المشرق والمغرب، بل نسب إلى الأوّل كلّ ما ينبغي القطع معه، وإلى الثّاني ما يتعيّن الوصل به استئنافاً للقطيعة التي جرت في التّاريخ كما أسلفنا. يقول الجابري: «تبنّي الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية «المشرقية» الغنوصية الظلامية»[١٠٧]. وهو قول جرّ للجابري سجالاً طويلاً مع المفكّرين العرب من المشرق العربيّ خاصّة[١٠٨].

ليست القطيعة التي دعا إليها الجابري في العصر الحديث سوى استئناف لقطيعة جرت فعلاً في التّراث كما ألمعنا إلى ذلك آنفاً. وهو تحديد زمنيّ تاريخيّ يعضد الوجهَ الجغرافيَّ. ويؤرّخ الجابري لتلك القطيعة التّراثيّة بلحظة ابن باجة مؤكّداً طابعها الفارقيّ في تاريخ الفلسفة العربيّة خاصّة، سواء من جهة الإيبيستيميّ أو في مستوى الاتّجاه. يقول الجابري «بداية رفعناها من جديد، ومع ابن باجة هذه المرة، إلى مستوى القطيعة الإيبيستيمولوجية انطلاقاً من أن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الإيبيستيميّ والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وأن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت، ومع ابن باجة خاصة، علمية الإيبيستيمي علمانية الاتجاه بفعل تحرّرها من تلك الإشكالية»[١٠٩].

ولاستكمال الخصائص التي ميّزت القطيعة التي دعا إليها الجابري (إيديولوجيّة، جغرافيّة، تاريخيّة قديمة)، يمكن النظر في مدى هذه القطيعة بالرغم من أنّ الجواب عن هذا السّؤال كان منبثّاً في تضاعيف تحليل الخصائص التي عرضنا لها في ما تقدّم من هذا المبحث.

فما هو مدى القطيعة التي دعا إليها الجابري؟

ب ـ حدود القطيعة

صدر عن الجابري موقف نظريّ يؤكّد أنّ التّراث لا يمكن تبنّيه بحذافيره ولا تجاهلُه بالكامل. ومن هنا الطّابع المزدوج للقطيعة التي تبنّاها. فهي قائمة على الفصل والوصل كما ذكرنا ذلك مراراً، مستنداً في هذا الموقف إلى حجّتين: الأولى، أنّ «النّهضة لا تنطلق من فراغ بل لا بدّ فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقّق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي»[١١٠]. مستدلّاً بما شهدته التّجربة النّهضويّة الأوروبّية من عودة إلى «الأصول» في صورة إحياء للآداب الرومانيّة والإغريقيّة... إلخ يقول الجابري: «لقد انطلقت كلّ منهما [يعني النّهضتين الأوروبيّة والعربيّة الحديثة] من الانتظام في تراث، هو تراثها الخاصّ أو ما تعتقد أنه كذلك، ولكن لا لتقف

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٠٨) انظر مثلاً حوار مع فهمي جدعان الذي تركّز في مجمله حول هذه القضيّة في: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات. ص ٣٢٥ ـ ٣٣٥. وانظر كذلك الفصل الذي عقده للردّ على اتهامه بالتّعصّب للمغرب، في: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، فصل: «حول ما قيل عن تعصّبي للمغرب»، ص ١٣٩ ـ ١٤٥.

(١٠٩) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ١٤.

(١١٠) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٣٣.



عنده جامدة وراكدة، بل لتتكئ عليه في عمليّة التجاوز النهضوي، تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما في الوقت نفسه، والانشداد بالتالي إلى المستقبل في توازن واتزان ودونما خوف من ضياع أو خوف من تشويه الهوية»[١١١]. والثانية، أنّه لمّا كانت الحداثة نزوعاً نحو التّحديث: تحديثِ الذهنية وتحديث المعايير العقليّة والوجدانيّة، وكانت الثّقافة السّائدة التي تواجهها الحداثة ثقافة تراثيّة، فإنّ خطاب الحداثة «يجب أن يتّجه أوّلاً وقبل كل شيء إلى «التراث» بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه»[١١٢]. وهذه القراءة العصريّة هي عمليّة أشبه بغربلةٍ يميّز بها الدّارس بين ما يستحقّ الحياة من التّراث عمّا يستحقّ الحكم عليه بالموت. يزيد الجابري هذا الأمر توضيحاً فيقول: «من الناحية المبدئية لا يمكن تبني التراث ككل لأنه ينتمي إلى الماضي ولأن العناصر المقومة للماضي لا توجد كلها في الحاضر، وليس من الضروري أن يكون حضورها في المستقبل هو نفس حضورها في الحاضر»[١١٣]. وبناءً على ذلك يجوز القول إنّ القطيعة عند الجابري هي قطيعة صغرى (أو جزئيّة)، لأنّها تتعلّق بالقطع مع جزء فقط من التراث يصفه الجابري بـ «الروح السينوية» المشرقيّة «الغنوصيّة الظلامية»[١١٤]، وتدعو إلى استئناف جزء آخر منه هي الرّوح الرّشديّة التي يقبلها عصرنا «لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانيّة والواقعيّة والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي»[١١٥].

وهكذا يمكن أن نخلص من توصيف طبيعة القطيعة عند الجابري إلى الخلاصات الآتية:

ـ أنّ القطيعة عند الجابري مؤسّسة على لحظتين متلازمتين: لحظة فصل وقطع إيبيستيمولوجيّة، ولحظة وصل إيديولوجيّة.

ـ أنّها قطيعة معرفيّة مثلما هي قطيعة جغرافيّة بين المشرق العربيّ والمغرب العربيّ.

ـ أنّها قطيعة تمّت فعلاً في الماضي داخل التّراث (أقدم عليها ابن حزم مع التّراث السّينويّ، وعمّقها ابن باجة وابن رشد، ووسّعها الشّاطبيّ وابن خلدون)، وأنّ دعوة الجابري تستهدف استئنافها في الحاضر.

ـ أنّ حدود هذه القطيعة، كما اتّضح لنا من خلال التّحليل، هي قطيعة صغرى (أو جزئيّة)، تروم الانفصال عن جزء من التّراث، وبذلك باينت هذه القطيعة عند الجابري دعواتِ تولّي التّراث تولّياً تامّاً ورفض القطيعة جملةً، فضلاً عن مباينتها، وهذا هو المهمّ في ما نحن منه بسبيل، لدعواتِ

---

(١١١) محمد عابد الجابري، «إشكاليّة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر: صراع طبقيّ أم مشكل ثقافيّ،» ورقة قدمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٣٨.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١١٣) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ص ٣٧.

(١١٤) الجابري، **نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ**، ص ٥٨.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.



أخرى تراوحت بين تبنّي القطيعة الوسطى، واختيار القطيعة الكبرى كما سنرى عند محمّد أركون وعبد الله العروي.

ثانياً: القطيعة الوسطى: أركون أنموذجاً

١ ـ القطيعة عند أركون: مرتكزاتها وحدودها

إن مفهوم أركون للقطيعة من حيث مداها ووسائلها النّظريّة والمنهجيّة، ومن حيث رهاناتها يرتكز أولاً على مفهوم التّراث الذي بلوره، وعلى العوائق التي رأى أنّها تكبّل التّراث وتجمّده. وسيكون من الضروريّ استرجاع ذلك المفهوم: مفهوم التّراث، وتلك العوائق بشكل مركّز لما تقدّم من تحليلهما في مبحث سابق، حتى يتسنّى لنا تبيّن التّمفصل الذي أسّسه أركون بين التّراث وعوائقه من جهة، وبين المناهج التي توسّلها للقطع مع تلك العوائق، والرّهانات التي عقدها على إعادة قراءة التّراث. ففي مقابل هيمنة واحديّة التّراث في المنظور التّقليديّ، اهتمّ أركون بكلّ الخطوط والاتّجاهات التي وقع تناسيها أو طمسها وقمعها، واعتبرها جميعاً مستويات أصيلة ممّا نطلق عليه اتّفاقاً مصطلح التّراث الإسلامي. وفي هذا السّياق حدّد أركون للتّراث خمسة مستويات، وهي: التّراث الجاهليّ والتّراث الإسلاميّ، والتّراث الشّامل، والتّراث الكلّيّ، والتّراث الحيّ، والتّراث الإسلامي بوصفه جزءاً من التّراث السّامي الإغريقيّ. أمّا العوائق التي جابهها أركون، فتتمثّل بالمسلّمات التي أرساها العقل الأرثوذكسيّ، ومنها:

١ ـ اعتبار فريق واحد قادر على تلقّي الرّسالة وفهمها، وهذا الفريق هو السّلف الصّالح.

٢ ـ تمدّد نطاق التّقديس، وتوسيعه باستمرار ليشمل أعداداً متزايدة من النّصوص والرّجال والأزمنة والأمكنة والأشياء... إلخ وترسّخ الذّهنيّة السّحرية للعالم.

٣ ـ الإيمان بأنّ الحقيقة واحدة لا تتبعّض ولا تتغيّر، وأنّ الدّين الحقّ واحد، ولا تفوز به سوى فرقة واحدة.

٤ ـ اعتبار أجيال المسلمين متعاصرة تعاصراً يحقّقه التّراث الحيّ في ضوء فكرة الخلاص الأخرويّ، ويترتّب عن هذه المسلّمة أمران: أ ـ وحدةُ العقل السّيميائيّ وثبوتُه مهما توالت العصور وتعاقبت الأجيال. وتحيين هذا العقل عبر التّاريخ عن طريق المؤمنين عامّة، وبواسطة مجدّدي الدّيانة الذين يبعثون على رأس كل مئة سنة خاصّة. ب ـ الإيمان بأنّ المعنى الصّحيح والنّهائيّ هو ما تنقله إلينا شروح القدامى وتفاسيرهم، ولا نحتاج سوى إلى التّحيين الدائم لذلك التّراث بما يفضي إلى حفظ صحّة المنقول وقطعيّته.

من نافلة القول التّذكير بأنّ تلك العوائق لم تظهر ولا استقرّت دفعة واحدة، ولا نهض بها جيل من المسلمين دون غيره، بل تمّ الأمر عبر سيرورة زمنيّة طويلة، وتضافرت عبر الأجيال جهود المنتمين إلى إحدى السّلطتين: السّياسيّة (مؤسّسة الحكم) والدّينيّة (المؤسّسة الدّينيّة) المتضامنتين، من أجل



تكريسه وتأمين استمراره، وقد قسّم أركون سيرورة تشكّل عوائق التّراث إلى مراحل متفاوتة في درجة تحجّرها وجمودها. وهي على النّحو الآتي: ١ ـ مرحلة القرآن والتّشكيل الأوّلي للفكر الإسلامي (٦٢٢م ـ ٧٦٧م). ٢ ـ مرحلة العصر الكلاسيكيّ (٧٦٧ م ـ ١٠٥٨ م). ٣ ـ المرحلة السّكولاستيكيّة أو عصر الانحطاط (ما تلا المرحلة السّابقة إلى ق١٩، وربما حتّى الآن)[١١٦].

وإذا كان أركون قد امتدح الفترة الأولى لما تميّزت به من مرونة وانفتاح، فإنّها ظلّت في تحليلاته فترة مثاليّة ارتبطت بمرحلة سذاجة الدّين كما يقول ابن خلدون، أي بالمرحلة التّلقائيّة البسيطة. وتعلّقت همّته، في المقابل، بضرورة وصل الفكر الإسلاميّ بالمرحلة الثّانية منه (من ق٢ إلى ق ٥هـ). وهي مرحلة الإنسيّة والإبداع عنده، رغم إقراره ببداية تشكّل العقل الأرثوذكسيّ والسّياج الدّغمائيّ المغلق في تلك الفترة تحديداً، وبداية تقلّص مساحة ما يمكن التّفكير فيه على حساب مساحتي اللامفكّر فيه والمستحيل التّفكير فيه. والفصل مع ما بعدها، أعني المرحلة الموسومة بالجمود والتّكرار. وهكذا، فإنّ القطيعة عند أركون، على خلاف القطيعة عند الجابري، إنّما تسعى إلى وصل السّابق باللاحق لا العكس.

أمّا المرتكز الثّاني لمفهوم القطيعة عند أركون فهو مفهوم الحداثة، إذ يرى أنّ الحاجة إلى القطع مع التّراث إنّما تولّدت من خروج العالم من نظام عقليّ قديم اسْتَنْفَدَت أدواتُه العقليةُ وأطرُه الثّقافيّةُ طاقَتَها التّفسيريّةَ، وقدرتَها على الإقناع، إلى نظام عقليّ حديث تمثّله الثّقافة الغربيّة الحداثيّة. ولعلّ في اختيار أركون مصطلح التّفاوت التّاريخيّ بدل مفهوم الانحطاط لتوصيف المرحلة الأخيرة من أزمة التّراث ما يدلّ دلالة قاطعة على حضور هذا الهاجس في مفهومه للقطيعة، وتكييفه لطبيعتها ومداها. فهو يرى أنّ مصطلح التّفاوت ذا المرجعيّة التّاريخيّة يستدعي آليّاً المقارنة بين معطيات التّراث النّظريّة ومفاهيمه وتصوّراته من جهة، وبين فتوحات الحداثة المعرفيّة ومكتسباتها المنهجيّة. يقول أركون: «يبدو لي أن مصطلح التفاوت التاريخي أفضل من مصطلح الانحطاط [...] لأنه يجبرنا على المقارنة بين القوى الموجودة في كلتا الجهتين»[١١٧]. وممّا يزيد الأمر وضوحاً احتكام الموقف التّحديثيّ عند أركون إلى اختيار مخصوص يستند إلى ضرب من الجدل بين التّراث والحداثة. ويقيم بينهما نوعاً من التّوازن بعد تمحيصهما نقديّاً، يقول أركون: «إنّه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة. وبالمقابل، فإنّه لا يمكن لنا أن نسهم في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري، إذا ما استمرينا [كذا] في الخلط ما بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي (الأسطوري)»[١١٨]. ويمكن أن نستنتج من هذا الشّاهد وغيره، أنّ مفهوم أركون للتّحديث يتضمّن مسلّمة ضمنيّة مفادها أنّ بين الحاضر والماضي صلة حتميّة، لا فكاك منها،

---

(١١٦) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ٢٨٣.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١١٨) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٥٩.



ولا اختيار لنا فيها، وكلّ محاولة للقطع مع التّراث قطعاً نهائيّاً هي محاولة تتنكّب الشّروط التّاريخيّة الضّروريّة للتقدّم والتّحديث باعتبار التّراث مستمرّاً فينا بشكل من الأشكال و«لا يكفي أن تقول: أنا ضدّ الماضي وضدّ التراث لكي ينزاح هذا التراث من تلقاء نفسه أو لكي يتبخّر ذلك التّراث [...] أضف إلى ذلك أنّ هناك عدّة وظائف للتراث وليست كلها سلبية»[119]، على خلاف ما يعتقد تيّار واسع في الفكر العربيّ المعاصر. وبرغم إقرار أركون بالصّلة المتينة بين الماضي والحاضر، فإنّه لم يرَ أنّ تلك الصّلة هي صلة مطلقة، لذلك فقد باشر قطيعة مع هذا التّراث لا في كلّيته، بل مع فهم معيّن له هو تحديداً الفهم الأرثوذكسيّ، فأرسى، لتحقيق مقصده، مقاربات جديدة لإشكاليّات التّراث، وهو ما يقرّب موقفه من موقف الجابري مثلاً، ويبعده عن موقف العروي. وإن اختلفت مبرّرات القطيعة وأدواتها ورهاناتها وحدودها عند هذا وذاك.

فما هي مبرّرات الحكم على القطيعة التي باشرها أركون مع التّراث بأنّها قطيعة وسطى؟

ينبغي، بداية، التّشديد على أنّ حكمنا على القطيعة التي باشرها محمد أركون مع التّراث هي قطيعة وسطى، إنّما هو حكم يستمدّ مشروعيّته من مقارنتها بتلك التي دعا إليها كلّ محمد الجابري وعبد الله العروي، فإذا كان الأوّل قد تبنّى قطيعة صغرى مع جزء من التّراث، فإنّ الثّاني قد دعا إلى قطيعة كبرى وتامّة معه، على أنّ وقوع قطيعة أركون في منزلة بين المنزلتين لا يعني تعيّنها في حيّز مكانيّ، بل يعني وجود متوالية من وجوه الاختلاف والائتلاف بينها وبين القطيعة الصّغرى من جهة، والقطيعة الكبرى من جهة أخرى. ويمكن على سبيل التّمثيل تبيّن ذلك على النّحو الآتي:

أ ـ الإيمان بأنّ بين الحاضر والماضي صلة لا فكاك منها يدني أركون من الجابري ولكنّه يبعده عن العروي الذي يرى أن لا صلة بينهما، بل ويحمّل هذا الإيمان الواهم مسؤوليّة تعثّر كل محاولات التقدّم العربي والإسلامي.

ب ـ نقد التّوظيف الإيديولوجي للدّين والتّراث يقرّب أركون من العروي الذي كرّس جهده التّنظيريّ لتمحيص الإيديولوجيا، ولكنّه يجعل بينه وبين الجابري مسافة، لأنّه يرى، في لحظة الوصل مع التّيار الرّشدي، أنّ المضمون الإيديولوجي بإمكانه أن يحيا حيوات متعدّدة على مرّ الزمن في صور مختلفة حين نحسن توظيفه، على خلاف المحتوى المعرفيّ من التّراث الذي هو في أغلبه ميّت ومُتجاوَز، ولا يحيا إلّا حياة واحدة ويموت، حين يموت، مرة واحدة[120].

ت ـ اتّهام الاستشراق بالماهويّة، والتّحليل الجوهرانيّ، والتّمترس وراء حياديّة علميّة باردة ترفض مشاركة أهل التّراث قدرهم الجماعيّ ـ التاريخيّ، وهذا الموقف يجمع أركون بالجابري ولكنّه يفرّق بينه وبين العروي وارثِ المنهج التّاريخاني المتعجرف كما يقول أركون[121].

---

(١١٩) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٣١٩.

(١٢٠) الجابري، **نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ**، ص ٥٣.

(١٢١) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ط ٢ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٢٨.



ث ـ اعتماد ترسانة منهجيّة ضخمة، كما سنرى لاحقاً، اعتماداً يكشف عن اختيار منهجيّ يماثل ما اعتمده الجابري من تنويع بين المنهج الإيبيستيمولوجي في نقد العقل وتفكيك بنيته، والإيديولوجي في وصل التّراث البرهاني بالفكر المعاصر، ومن معالجة بنيويّة وتحليل تاريخيّ وطرح إيديولوجي للنّصوص التراثيّة. وهو أمر لا يتّفق فيه أركون مع العروي الذي اكتفى بالنّقد الإيديولوجي والتّاريخي للتّراث.

ج ـ اتّخاذ أركون من تحرير التّراث من الجمود، ووصل جزء منه بالحداثة رهاناً لقراءته التّراث، هو موقف قريب ممّا راهن عليه الجابري، ولكنّ هذا الرّهان، في الحين ذاته، يبعد أركون عن العروي الذي تعدّ مدوّنته، كما يقول أحد دارسي فكره، مرافعة قويّة في إبراز ضرورة القطيعة التّامّة مع التّراث، وطيّ صفحة الماضي نهائيّاً[١٢٢].

هكذا كشفت لنا هذه النّماذج المحدودة توسّط القطيعة عند أركون بين مثيلتيْها عند كلّ من الجابري والعروي، بالمعنى الذي قصدنا بالتّوسّط. فما الأدوات المنهجيّة التي توسّلها لتحقيق القطيعة ورهاناتها؟

٢ ـ أدوات القطيعة ورهاناتها: النّقض والإبرام

اقتضت طبيعة المشروع التّحديثيّ الذي تبنّاه محمد أركون إعادةَ قراءة التّراث قراءة نقديّة. ولمّا كان مفهوم التّراث مفهوما مركّباً من مستويات عدّة، وتتداخل فيه تداخلاً جدليّاً، لا خطّيّاً ولا سببيّاً، حقولٌ معرفيّة متنوّعة كالتّاريخ واللغة والفكر... إلخ[١٢٣]، فقد استدعى ذلك حشد مناهج كثيرة تناسب تعدّد مستوياته وتنوّع حقوله المعرفيّة. غير أنّ هذه القراءة النّقديّة المتنوّعة المناهج التي قام بها أركون للتّراث لم تباشر ميداناً بكراً، بل سبقتها إليه قراءات أخرى بمناهج مختلفة، فكان لا بدّ من فحص هذه القراءات ونقضها، لتبرير القراءات التي يقترحها. فما هي القراءات والمناهج التي نقدها أركون؟

أ ـ النقض: نقض الفكر الماهويّ والمناهج الأحاديّة

اتّجه نقد أركون إلى ما دعاه بـ «القراءة الماهويّة أو الجوهرانيّة» للتّراث. وأعلن رفضه لها، لأنّها تُسقط على زمن التّاريخ البشريّ الجمودَ الخياليَّ للزّمن الأخرويّ، وتستمرّ في رفض نسبيّة العقل ونسبيّة الحقيقة المثاليّة[١٢٤]. وتتجلّى هذه الماهويّة في عدد من الأحكام والمواقف التي يطلقها أصحابها (مستشرقون، تقليديّون، مسلمون، ماركسيّون) بصرف النّظر عن الشّروط التّاريخيّة

(١٢٢) كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩)، ص ١٣٥.

(١٢٣) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٨. يفصّل أركون، في موطن آخر من هذا الكتاب، تعدد مستويات التّراث وما يقتضيه ذلك من تعدد في المناهج والاختصاصات (ص ٥٧).

(١٢٤) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩٣.



والاجتماعيّة والثّقافيّة التي أنتجتها. وخطأ النّظرة الماهويّة عند أركون أنّها لا تعتبر البعد التّاريخيّ، بما يضفيه من نسبيّة على الحقيقة، في موضوع الدّراسة. وإضافة إلى اللاتاريخيّة فإنّ أصحاب النّظرة الماهويّة جميعهم يراكمون المعلومات والمعارف أو التّشكيلات الإيديولوجيّة حول التّراث دون تحليلها أو استثمارها في فهم واقع المجتمعات الإسلاميّة المدروسة. يقول أركون: «إن الاستشراق إذ أراد تشكيل مجال معرفيّ متمحور حول الكتابات المقدسة بشكل صرف، وإذ كدّس معلومات ومعارف تكنيكية (تقنية) هائلة، قد امتنع في الحقيقة عن استثمار وتحليل واقع المجتمعات المفترض أنه يكرس جهوده لدراستها. إنني لا أقول بأن الخطابات الإسلامية تنجح أكثر في تحليل الواقع وتفسيره. على العكس، إنها تكدّس التشكيلات والمعارف الإيديولوجيّة التي لم تحظ بأية دراسة علمية مطابقة ودقيقة»(١٢٥). وهو ما عابه أركون على المستشرق الإنكليزي برنارد لويس (Bernard Lewis) في إحدى محاضراته، إذ نعت فكره بالفكر المراقب الدّقيق الذي يكتفي بدور المشاهد للمسرح الاجتماعيّ والتّاريخيّ والممتنع، في الوقت نفسه، عن دخوله لمشاطرة أهله الصّعوبات والمسؤوليّات والإكراهات والصّراعات والآمال والانفعالات التي يعيشونها، أي، في كلمة، الرّافض لمشاركة أهله قدرهم الجماعيّ ـ التاريخيّ(١٢٦).

ولئن اشتركت القراءة الدينيّة التّقليديّة مع القراءة الاستشراقيّة للتّراث في النّظرة الماهويّة الجوهرانيّة، فإنّهما تتقابلان في مضمون هذه القراءة. ففي حين تلغي الأولى أهميّة الشّروط السّياسيّة والاجتماعيّة في تحليل الظواهر التّراثيّة، وتحوّلها إلى مجرّد دعامات ثانويّة للتّركيبات والحكايات الأسطوريّة والأوهام، وتقدّمها على الحقيقة التاريخيّة، فإنّ الثّانية ذات الطّابع الوضعيّ التّاريخانيّ قد أخذت منذ القرن التاسع عشر تُفتّت الأساطير والخيالات والرّموز وتنزع عنها أيّة قيمة معرفيّة، ولا تهتم إلّا بالوقائع المحسوسة الثّابتة المُبرهَن عليها داخل زمان ومكان محسوسيْن(١٢٧).

في المقابل، فإنّ القراءات الماهويّة: الاستشراقيّة والإسلامية تشترك في استبعاد الثّقافة الشّفويّة وغير الحضريّة وغير النّخبويّة من دائرة الدّراسة. وهو أمر له انعكاسات سلبيّة في فهم المجتمعات العربيّة القديمة منها والمعاصرة، لأنّه يفضي إلى خلاصات مضلّلة بسبب عدم شمولها للفضاء الاجتماعيّ التّاريخيّ للمجتمعات العربيّة الإسلاميّة، ويخصّ أركون منها بالذّكر مجتمعاتِ بلدان المغرب العربي(١٢٨).

ويضيف أركون وجوهاً أخرى من الإهمال والنّسيان بالنّسبة إلى الاستشراق أو ما يسمّيه بالإسلاميّات الكلاسيكيّة، وإن كان هذا النّسيان وذاك الإهمال ينطبقان أيضاً على الخطاب الإسلاميّ التقليديّ، كما سنرى. من أهمّ تلك الوجوه: «إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند

---

(١٢٥) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٦١.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(١٢٧) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٢٧.

(١٢٨) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٧ ـ ٢٨.



هؤلاء الذين لا يستطيعون أن يكتبوا [...] [و] إهمال المعاش غير المكتوب ولكن المحكي[...] [و] إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام، المنظور إليه بأنه «غير نموذجي أو غير تمثيلي» (Non Représentatif) [...] [و] إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية، التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل: الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمكان، وتنظيم المدن وفن العمارة وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس وبنى القرابة والبنى الاجتماعية... إلخ»(١٢٩).

إنّ ما يرفضه أركون في النّظرة الماهويّة للإسلام والتّراث، هو هذه النّظرة التي لا ترى فيهما إلا خطّاً واحداً لا يتغيّر عبر الزّمان ولا عبر المكان.

ذهب أركون بعيداً في اتّهام المستشرقين بسبب عدم التفاتهم إلى الحقائق المعيشة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، فصوّر عدم تطابق خطابهم المستمرّ مع تلك الحقائق أمراً مدبّراً ومقصوداً من أجل إرباك الوعي العربيّ الحديث. وهو أمر يذكّر باتّهامات الخطاب الإسلاميّ عموماً والأصوليّ منه على وجه الخصوص للاستشراق والدوائر العلميّة الغربيّة. يقول أركون: «عندما وعى بعض المثقفين المسلمين بشكل خجول بتاريخيّة الإسلام بين عامي ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠ قدّم لهم المستشرقون راديكالية النقد الفللوجي والتاريخي. وعندما أحسّ الوعي الجماعي بالحاجة إلى إعادة الصلة مع الإسلام بصفته منهج حياة وغذاءً روحياً، راحوا ينزعون الشرعية والقدسية عنه ويسردون الوقائع بشكل ناشف [...]. وعندما اندلعت حروب التحرير الوطنية راح المستشرقون يقولون بأن المجتمعات المستعمرة هي قبلية وبالتالي لا تقبل بوجود دولة مركزية [...]. وعندما استخدم المسلمون الإسلام لشنّ ثورة اجتماعية وسياسية راح الغرب أو الاستشراق يسهب في الحديث عن تزمت الإسلام وتعصبه...»(١٣٠).

ممّا يؤكّد ريبة أركون في علم الإسلاميّات الكلاسيكيّ الذي مارسه المستشرقون ربطُه بين هذا العلم وبين حركة الاستعمار، أو بين إرادة المعرفة من جهة، وإرادة القوّة والسّيطرة من جهة أخرى وفق النّموذج الدّيكارتيّ، يقول أركون: «لنلاحظ فقط أن الإسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات، كانت قد خضعت، قليلاً أو كثيراً، للنموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية: «أن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه». لكن، «من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولاً، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أو أن تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي: هو أن تتحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة»»(١٣١). ومن عيوب الاستشراق المنهجيّة، عند أركون، انغلاق كل باحث داخل اختصاصه «وهذا ما يفصله ليس فقط عن الحقيقة الاجتماعية الكلية للمجتمعات «الإسلامية»، وإنما أيضاً عن الرؤية التوحيدية للفكر والتي كانت سائدة في العصور

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٢. يُلاحظ أنّ أركون يشدّد، في آخر كتبه، على أن نقده للاستشراق هو «لأسباب منهجية ومعرفية لا لأسباب سياسية سطحية وإيديولوجية كما يفعل معظم المفكرين العرب». انظر: محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٩)، ص ١٢٤ (الهامش).

(١٣١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٥٤.



الوسطى. ففي تلك العصور لم يكونوا يميّزون بين مختلف جوانب الحياة كما نفعل نحن الآن. [...] ولكن كان كل شيء مترابطاً أثناء العصور الوسطى. كانت هناك رؤية عامة للعالم تربط بين كل هذه الأشياء. وهذه الرؤية هي ما دعوناه بالنظام العام للفكر في مرحلة ما أو «الإيبيستيميه» بحسب مصطلح ميشيل فوكو»(١٣٢).

وإذا كان هذا العيب موصولاً بدائرة البحث فإنّ العيب الثّاني متّصل بأدواته المنهجيّة، فكبار مؤرّخي الفلسفة من المستشرقين، كما يقول أركون، «يظلون مهووسين بالبحث عن الأصول والتأثيرات: أي عن الأصول اليونانية للنصوص الفلسفية العربية ومدى تأثيرها المباشر أو غير المباشر عليها. وهكذا يهملون دراسة هذه النصوص بحدّ ذاتها وداخل بيئتها المجتمعية وسياقها التاريخي. وبالتالي فهم يغلّبون المنهجية الشاقولية أو العمودية في البحث على المنهجية الأفقية. أو قلْ إنهم يغلّبون الماضي على الحاضر، أو المنهجية التاريخية على المنهجية البنيوية. هذا في حين أنه ينبغي الاهتمام بكلتا المنهجيتين لأنهما متكاملتان»(١٣٣).

إذا كان الاستشراق يتبنّى منهجاً وحيداً هو المنهج الفيلولوجيّ، ويتّخذ موقف الحياد من الظواهر المدروسة، فإنّ أصحاب الخطاب الإسلاميّ من التّقليديّين، على العكس من ذلك، ينخرطون في التراث: موضوعِ دراستهم، فينتجون أدباً مدّاحاً (Thuriféraire) تقويّاً (Piétiste) يغلب عليه الطّابع الإيديولوجيّ أكثر ممّا يتجلّى فيه البعد التّاريخي. ولكنّهم، من جهة أخرى، يكتفون، مثل المستشرقين، بمنهج وحيد هو المنهج اللاهوتيّ التّمجيديّ، ويرفضون «مناهج ونتائج علوم الإنسان والمجتمع بحجة أنّها ولدت في الغرب ومن أجل الغرب. وبالتالي فهم يعتقدون أنها لا تنطبق إلّا على الغرب وليست لها صلاحية في ما يخص التراث الإسلامي»(١٣٤). وهكذا فإنّ قراءة أركون الرّامية إلى تشكيل معرفيّ معادٍ للخداع والأسطرة والأدلجة والتّقديس تجد نفسها في مواجهة «الدراسات الإسلاميّة السائدة حتى الآن لدى المستشرقين والإسلاميين على اختلاف مناهجهم وتوجهاتهم، فهو يأخذ عليهم انغلاقهم على (كذا!) المنهجيات الحديثة في المقاربة التي توفرها علوم وفروع معرفية كالألسنية والأناسة والتاريخ وعلم الاجتماع فضلاً عن الإيبيستيمولوجيا والأركيولوجيا والجينيالوجيا»(١٣٥).

لئن نقد أركون جوانب من الفكر الماهويّ أحاديّ المنهج بتركيز متفاوت، فإنّ هذا النّقد لم يستهدف نقضها نقضاً كاملاً، بل نقضاً تجاوزيّاً ينزع عن الفكر ماهويّته ويستبدل به فكراً تاريخيّاً، ويتجاوز أحاديّة المنهج إلى منهجيّة تداخليّة متعدّدة الاختصاصات (La Métode pluridisciplinaire)، ولا يَعْدَم الدّارس في مؤلّفات أركون مواقفَ تعترف لعلم الإسلاميّات بفضل

(١٣٢) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(١٣٤) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص ٢٥٢.

(١٣٥) علي حرب، **نقد النص: النص والحقيقة**؛ ١، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٥١.



التبحّر العلميّ وتحقيقِ النّصوص. ولئن عُدّ ذلك عملاً ضروريّاً، فإنّه في نظر أركون غيرُ كافٍ، وينبغي أن تُستكمل العمليّة النّقديّة بالمناهج الأخرى الضّروريّة من أجل إضاءة المادّة التّراثيّة المدروسة. يقول أركون: «يمثل النقد التاريخي الذي يطبقه عالم الفيلولوجيا المستشرق على هذا الخلق الجماعي (أي التراث المخلوق جماعياً) خطوة أولى لا بد منها ولكنه ليس حاسماً أبداً. فالعالم الفللوجي إذ يكتشف التسلسل الزمني الحقيقي للنصوص والوقائع والأحداث التاريخية، وإذ يعزو المؤلفات والشهادات لأصحابها الحقيقيين، وإذ يكتشف النسب الحقيقي للمفاهيم فإنه يشكل بذلك مادة علمية غير موجودة على هذه الهيئة في نفوس المؤمنين (متلقي التراث). [...] ينبغي إذاً تكملة النقد الفللوجي أو تعميقه عن طريق التحليل الأنثروبولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلة البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى»[١٣٦]. وهكذا يمكن القول إنّ أركون، بنقده المناهج السّائدة في قراءة التّراث، قد مهّد السبيل لمباشرة هذا التّراث بعُدّة منهجيّة مختلفة، ووفق رؤية جديدة تؤسّس تصوّراً يراه مبتكراً لعلاقة العرب المعاصرين بتراثهم.

ب ـ الإبرام: النّقد متعدّد المناهج من أجل تحرير التّراث

نرصد في هذا المبحث الأساسيّ العدّة المنهجيّة التي باشر بها أركون نقد التّراث ضمن مشروعه: الإسلاميّات التطبيقيّة[١٣٧] الذي أراده بديلاً من الإسلاميّات الكلاسيكيّة. وقد ارتأينا تحليل المناهج الموظّفة موزّعة وفق حقولها المعرفيّة الأصليّة (التّاريخ، علم الاجتماع، علم النّفس، الأنثروبولوجيا، النّقد الفلسفيّ، اللسانيات) وموصولةً بالقطيعة التي يرجى تحقيقها من وراء توظيفة في إعادة قراءة التّراث، أي أنّنا سنعمل على المزاوجة بين تحليل المنهج، والكشف عن بعض النّتائج المرجوّة من وراء إعماله في المادّة التراثيّة، وصولاً إلى تبيّن ملامح القطيعة الوسطى التي دعا إليها. على أنّ تلك النّتائج لا تخلو من تداخل، إذ إن النّتيجة الواحدة قد يشترك في بلورتها أكثرُ من منهج. ولنأخذْ على ذلك مثلاً النسبيّة، أو الخروج من عالم العجيب، أو زحزحة إشكاليّات التّراث من مجال التّعالي والتّقديس إلى مجال الظّواهر الاجتماعيّة والنّفسيّة... إلخ فإنّ هذه النتائج قد تُحقق مثلاً بالمناهج التّاريخيّة كما يمكن أن تتحقّق بالمناهج اللسانيّة والأنثروبولوجيّة... لذلك استقرّ رأينا على اختيار الوظيفة الأبرز لكلّ منهج، ولم نستبعد أن يساهم كلّ منهج في بلورة نتائج أخرى تميّز غيره من المناهج.

فما هي المناهج التي توسّلها أركون في قراءة التّراث؟ وما هي نتائجها المرجوّة؟

---

(١٣٦) أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٣٧، وقضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(١٣٧) الإسلاميات التطبيقيّة: مصطلح يقابل عند أركون الإسلاميات الكلاسيكيّة أو الإسلاميات (L'islamologie)، وهو مصطلح اخترعه قياساً على الأنثروبولوجيا التطبيقية لروجيه باستيد في كتابه الذي يحمل الاسم ذاته: Roger Bastide, *Anthropologie Appliquée* (Paris: Payot 1971).



(١) **مناهج علم التاريخ: بعث المنسيّ والمطموس وإعادة تركيب المناخ العقليّ:** انطلق أركون من نقد فهم شائع لعلم التّاريخ ومناهجه. وهو فهم ظلّ يهيمن على الدّراسات التّاريخيّة التّقليديّة حتّى ظهور المناهج الحديثة بداية من تشكّل مدرسة الحوليّات الفرنسيّة في نهاية الثّلث الأوّل من القرن العشرين(١٣٨). ومن مسلّمات تلك النّظرة الشّائعة للتّاريخ أنّها تقوم على رؤية خطّية تصاعديّة للتّاريخ، وأنها لا تهتمّ إلّا بتاريخ الحكّام مهما اختلفت أسماؤهم. وهو تاريخ رسميّ يثبّت آثار المنتصرين، ويغفل الطّبقات المهمّشة، والحركات المناوئة للسّلطة الرّسميّة. يقول أركون: «الصورة الرسمية المهيمنة تقدم لنا التاريخ بصفته خيطاً مستمراً متواصلاً رقراقاً لا تقطعات فيه، ولا ثغرات ولا ثقوب. إنها تقدمه لنا على هيئة تطور متواصل متتال محملاً (كذا!) بفكرة التقدم الحضاري المستمر تحت ظل وقيادة سلالة حاكمة، أو عائلة ملكية، أو إمبراطورية، أو جمهورية ما، أو طائفة ما»(١٣٩).

ويرى أركون أنّ الأديان مسؤولة إلى حدّ كبير عن إرساء تصوّر للزّمن ينبني عليه مفهوم التّاريخ نفسه، ومن خصائص هذا الزّمن أنّه دائريّ. وهو ما تجاوزه المفهوم الجديد للتّاريخ الذي أرسته الأزمنة الحديثة منذ القرن الثامن عشر خصوصاً مع الفيلسوف الألماني هيغل (ت ١٨٣١)، ومفهومه للتاريخ الذي يتّجه ضرورة نحو المستقبل لأجل تحقيق إرادة الرّوح الكلّيّة(١٤٠).

وفي مقابل هذا المفهوم التّقليديّ للتّاريخ ذي الطّابع الأسطوريّ، يدعو أركون إلى اعتبار التّاريخ معطى بشريّاً قابلاً للفهم. ولتحقيق هذا المقصِد سعى أركون إلى توسيع أرضية المؤرّخ أكثر فأكثر لتشمل الجوانب الاقتصاديّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والنّفسيّة، ولتمتدّ إلى حقب تاريخيّة طويلة، فضلاً عن الحقب القصيرة، وإلى أن يهتمّ المؤرخ بالتّحوّلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة أكثر ممّا يهتمّ بتعاقب السّلالات على الحكم، في مقابل الضّيق الذي مارسته كتب التّاريخ الإسلاميّ وكتب المستشرقين التي لم تهتمّ إلّا «بالقطاع المدجن والرسمي من المجتمع، أي القطاع المرتبط بالدولة الميالة نحو المركزية [...]. كما أنه مرتبط بظاهرة الكتابة والقراءة»(١٤١). هذا المفهوم الذي تعرّض لـ

---

(١٣٨) نشأت مدرسة الحوليّات الفرنسيّة على يدي لوسيان فيفر (١٨٧٨ ـ ١٩٥٦) ومارك بلوك (١٨٨٦ ـ ١٩٤٤)، بعد تأسيسهما مجلّة الحوليّات (*Les Annales*) سنة ١٩٢٩، انظر افتتاحيّة العدد الأول إلى قرّائنا: *Annales d'histoire économique et sociale*, vol. 1, no. 1 (1929), pp. 1-2.

للمؤسّسين فيفر وبلوك كتابان نظريّان منهجيّان يبيّنان رؤيتهما للكتابة التاريخيّة الجديدة، وهما: Lucien Febvre: *Combats pour l'histoire* (Paris: Librairie Armand Colin, 1992) (1ère ed. 1952), et Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris: Librairie Armand Colin avec le concours du centre national de la recherche scientifique et de l'école pratique des hautes études (VI e section) (1ère ed. 1941).

(١٣٩) محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء العربي، ١٩٩٠)، ص ١٧٤.

(١٤٠) يقول عبد الرحمن بدوي عن فلسفة التاريخ عند هيغل: «يرى هيغل أن كل حدث من أحداث التاريخ إنما جرى وفقاً لمقتضيات العقل، ومن هنا فالتاريخ تطور ونمو لمنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعور منها بذلك». انظر: بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج ٢، ص ٥٩٢.

(١٤١) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٧٤.



«هزة منهجية ضخمة على يد مدرسة الحوليات الفرنسية وممثليها الكبار، ولم يعد التاريخ مستقيماً خطياً، وإنما أصبح تعددياً معقداً يشمل كل الخطوط وكل الاتجاهات ولا يهمل أي شيء»[١٤٢].

يشير أركون، لتّأكيد قيمة هذه النّظرة الجديدة للتّاريخ وأهمّية النّتائج التي أفضت إليها، إلى واحدة من القضايا التي شوّهها التّاريخ الرّسميّ المنتصر وأصبحت من قضايا اللامفكَّر فيه، بفعل التّراكم الزّمنيّ وخلع رداء التّقديس على ما تمّ تثبيته، وتُنُوسِيت شروطُه التّاريخيّة، فأصبحت مشكلة خارج التّاريخ، إنّها نظريّة المعتزلة القائلة بخلق القرآن. وهي قضية لها أشباه ونظائر في التّاريخ العربيّ الإسلاميّ، حملها مفكّرون مسلمون اضطُهدوا وكُفّروا وأُعدموا أو اغتيلوا من قبل «السّيادات الدّينيّة» والسّلطات التي احتكرت الإسلام الصّحيح. وهذه الطّريقة في كتابة التّاريخ هي ما يدعوه أركون بالكتابة السّلبيّة للتّاريخ. وهي طريقة تستهدف إعادة تركيب المناخ العقليّ، وإعادة رسم خريطة الحياة الكاملة الحقيقيّة بما فيها الجوانب التي أغفلها أو تناساها المؤرّخون التّقليديّون. يقول أركون: «إنّ إعادة كتابة التاريخ التي ندعو إليها تهدف إلى إثارة كل المسائل التي تحاشاها المؤرخون الرسميون وطمسوها، أو شوهوها، أو حذفوها، أو لم ينتبهوا إليها قط، وذلك بسبب مشكلة المستحيل التفكير فيه المفروض إجباريا في كل ثقافة، وفي كل مرحلة من مراحل تطورها. [...] إنّ القراءة السلبية للتاريخ هي الأمر الوحيد الممكن اليوم»[١٤٣]. وعلى هذا النّحو يكون الدّارس أمام مفهوم جديد للحقيقة في التّاريخ: حقيقة نسبيّة، تتغيّر بتغيّر زاوية نظر البحث، ولا يكون دور المؤرّخ فيه بريئاً محايداً، يكتفي بإثبات الوقائع أو نفيها، بل هو يعيد إنتاجها على نحو ما. ومثلما تجاوز أركون المنهجيّة التّقليديّة في كتابة التّاريخ وقراءته، فقد انتقد أحد تيّارات مدرسة الحوليّات الذي بالغ في منهجه المعاكس للمنهجية التّقليدية. يقول أركون: «وقعت مدرسة الحوليات، على الرغم من إنجازاتها الضخمة، في التطرف باتجاه معاكس لما سبق، وينبغي علينا الآن أن نكتشف أرضية أخرى ومنهجيات أخرى»[١٤٤].

من هذه المنهجيّات الجديدة التي راهن عليها أركون منهجيّة علم النّفس التّاريخيّ (La Psychologie historique)، التي تهتمّ بالخيال والمتخيّل الفرديّ والجماعيّ والأسطورة والوعي الجماعيّ باعتبارها عوامل أساسيّة ومحرّكة للتّاريخ إلى جانب الاقتصاد والمادّيّات. وقد أتاحت أبحاث مدرسة التّاريخ الجديد بفرنسا، أو ما يُدعى بتيّار تاريخ العقليّات، هذا النّوع من الدّراسات، إذ وسّعت «نطاق عمل المؤرخ وإيبيستيمولوجيا الكتابة التاريخية [...] والفضل يعود إلى مدرسة التاريخ الجديد في فرنسا التي هي استمرارية لمدرسة الحوليّات الشهيرة وتوسيع لآفاقها. انظر منهجيّة علم النّفس التّاريخي أو ما يدعى بدراسة تاريخ العقليّات وأعلامه الكبار من لوسيان فيفر إلى فرنان بروديل إلى جورج دوبي وجاك لوغوف وسواهم عديدين»[١٤٥].

---

(١٤٢) أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٧٥، ونحو نقد العقل الإسلامي، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(١٤٣) أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٧٥.
(١٤٤) انظر: الكرمل (قبرص)، العدد ٣٤ (١٩٨٩)، ص ٢١.
(١٤٥) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٢٢٠.



تجدر الإشارة إلى أنّ نظرة أركون إلى الخيال تختلف عن نظرة المستشرق الفرنسيّ هنري كوربان (ت ١٩٧٨)، الذي تخصّص في الإسلام الشّيعيّ. فـ الأوّل يراها ظاهرة أنتروبولوجيّة ذات تأثير ماديّ، في حين يراها الثّاني خاصّية روحانيّة صوفيّة فحسب. وتتّضح أهمّيّة الخيال أو المخيال (L'Imaginaire) عند أركون في أنّ «الخيال إذ يتلقى كل التصورات والدلالات الشغالة ذهنياً على الرغم من أنها ليست محسوسة أو واقعية وليست من نمط عقلي منتظم، أقول إذ يتلقى ذلك يبدو أكثر واقعيّة من الواقع لأنه يحرك الممارسات الفردية والجماعية الحاسمة»[١٤٦]، إلى الحدّ الذي يجوز معه القول إنّ ««الجزء الخرافي» من سيرة النّبيّ هو الأكثر إضاءة وأهمية إذا أردنا القيام بدراسة النشأة التاريخية والبسيكولوجيّة للوعي الإسلامي»[١٤٧]. تعود أهميّة هذا المنهج إلى مردوديّته الخصبة لا في قراءة بعض الظواهر التراثية[١٤٨] فحسب، بل في فهم بعض الإشكاليّات المعاصرة أيضاً. فهو يتيح للدّارس مثلاً، كما يقول أركون، التّمييز بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي[١٤٩]، إذ يدلّ الحدث القرآنيّ على البنى الأنثروبولوجيّة للمخيال الاجتماعيّ والدّيني المشترك لدى كل مجتمعات الكتاب المقدّس: اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة. في حين يشير مفهوم الظّاهرة الإسلاميّة إلى مجمل التصرّفات اليوميّة المحسوسة التي يقوم بها المسلمون في المجتمع. ورغم التّباين بين هذين المستويين من الدّين، فإنّ المخيال الإيمانيّ يوسّع الشّحنات «التحريمية» و«التقديسية» لتشمل كامل التّاريخ الإسلاميّ. وهكذا يتجاوز التّقديس الحدث القرآنيّ، ليصبح كلّ التّاريخ الإسلاميّ مقدّساً من أوّله إلى آخره كما يظنّ المسلمون في رأي أركون. وفي نطاق التّداخل العميق بين العقلانيّ والمعرفيّ والخياليّ يتداخل الشأن السّياسيّ والشّأن الدّينيّ. ومن هذا المنفذ تسرّبت دعوات الخلط بين الدّين والدّنيا وبين الدّين والسّياسة، ورفض العلمانيّة[١٥٠]، وتقديس التّراث، وعصمة السّلف، ورفض كل قراءة للتّاريخ الإسلاميّ تستهدف التّساؤل عن وجاهة الرّوايات التي ثبّتتها السّلطات السّياسيّة والدّينيّة الرّسميّة.

ومن مناهج علم التّاريخ التي كان لها حضور واضح في مدوّنة أركون: المنهج التّاريخيّ المقارن. وقد برز في توسيعه المطّرد لمفهوم التّراث، إذ بعد أن كان التّراث عنده يمتدّ، لزمن طويل، إلى المجال الإغريقي ـ السامي، بدا له «أنه من الأدق، ومن الأفضل أن نتحدّث عن مجال جغرافي ـ تاريخي متوسّطي [...] وهو فضاء يحتاج اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى مشروع إعادة توحيد»[١٥١].

---

(١٤٦) أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص ٧٥.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٤٨) يرى أركون أنّ أهمّيّة منهج علم النّفس التّاريخي الذي يولي أهميّة إلى مفهومَي الخيال والمتخيل، تعود إلى طبيعة المادّة المدروسة وهي التّراث الدّينيّ. انظر: أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص ٣٤٨.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٧. وفيها يقول أركون أيضاً: «إن مصطلح المخيال هو الذي يتيح لنا أن نميز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية: أو بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي».

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(١٥١) محمد أركون، **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي**، ترجمة محمود عزب (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠)، ص ٧٤.



اقتضى هذا المنهجَ أحدُ التّعريفات الشّاملة للتراث التي تبنّاها أركون ومفادها أنّنا: «جميعاً سواء في جهة الإسلام أو في جهة الغرب ورثةَ لنفس الميراث الديني والفلسفي، ونحن جميعاً من نتاج الديانات التّوحيديّة من جهة والفلسفة اليونانية من جهة أخرى»[١٥٢]. وهو ما يفسّر عودة أركون المستمرّة، في ما يعالج من قضايا التّراث العربيّ الإسلاميّ، إلى مقارنتها، بنظائرها في التّراث اليهوديّ ـ المسيحيّ والفلسفة اليونانيّة. ففي موضوع الأديان مثلاً يرى أركون أنّ وراء الاختلافات الظّاهريّة في موضوع الحاجة الدّينيّة وحدة عميقة، وإن تجلّت بكيفيّات مختلفة في كلّ مجتمع. لذلك «فالعامل الديني ينبغي أن يدرس كإطار تنبثق فيه الذات البشرية وتترعرع، وكعامل تاريخي لا يخلو منه أي مجتمع»[١٥٣].

قد يتوسّع البحث وفق المنهج المقارن في آثار أركون، فيوظّفه مثلاً في تحليل ظاهرة العنف في التّاريخ، أو في تراجع الأنسنة في الثّقافات القديمة منها والحديثة[١٥٤]، وفي تحليل إشكاليّة العلمانيّة في البلاد العربيّة الإسلاميّة بالمقارنة مع التّجربة الغربيّة في مرحلتها المسيحيّة، ثمّ في مرحلة ما بعد عصر النّهضة القرن السادس عشر وما تلاها من ثورات (الإنكليزيّة: ١٦٨٨/الفرنسية: ١٧٨٩/كومونة باريس ١٨٧٠) إلى اليوم[١٥٥].

لعلّ من بين الأهداف التي يصبو إليها أركون من وراء توظيف المنهج التّاريخيّ المقارن هو تجاوز الانقسامات العرقيّة والدّينيّة، وتحقيق ضرب من التّضامن الفكريّ والثّقافيّ الإنسانيّ باعتبار الإنسان، بهمومه وطموحاته، واحداً في كلّ زمان ومكان. وهو ما يؤكّد رغبة أركون في القطع مع مسلّمات التّراث الأرثوذكسي ذات الطّابع الانقساميّ التّمييزيّ، وإرساء طابع إنسيّ منفتح، وقد ترجمت عن هذا الرّهان أيضاً عدّة مناهج أخرى منها مناهج علم الاجتماع وعلم النفس.

(٢) مناهج علم الاجتماع وعلم النّفس: زحزحة إشكاليّات التّراث من التّعالي والتّقديس إلى مجال الظّواهر الاجتماعيّة والنّفسيّة: يعدُّ حقلا علم الاجتماع وعلم النّفس من الحقول المعرفيّة التي توسّل أركون مناهجَهما من أجل تجاوز الدّراسات الكلاسيكيّة وتحديث النّظر في مجمل القضايا التّراثيّة التي عالجها. وقد تجسّدت تلك المناهج في عدد من المفاهيم والمصطلحات الموصولة بتلك العلوم. ومنها مناهج علم الاجتماع الدّينيّ التي تهتمّ بدراسة السّلوك الدّينيّ باعتباره نشاطاً إنسانيّاً موصولاً بالتّجارب الخاصّة، والتصوّرات المميّزة، والغايات المحدّدة المستندة إلى ظاهرة التّديّن، ولا تنظر إلى جوهر الظّاهرة الدّينيّة في ذاتها من حيث شرعيّة الإيمان فيها، ولا إلى قيمة العقائد والنّظريّات اللاهوتيّة المتنافسة[١٥٦]. ويُعدّ هذا المنطلق الاجتماعيّ الثّقافيّ ركيزة أساسيّة تنبني عليها مقاربة أركون للفكر الدّينيّ وتشرّعها. وهو ذات المنظور الذي نقد أركون من خلاله

(١٥٢) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٢٩٣.

(١٥٣) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١١٤.

(١٥٤) أركون، الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، الفقرة: الأنسنة والجهاد، ص ٤٠ ـ ٤٩.

(١٥٥) أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ٧٢ ـ ٨١.

(١٥٦) جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٨)، ص ٨٧.



المستشرق روجي أرنالديز (R. Arnaldez) الذي «يدرس الأفكار بشكل تجريدي ويعتبرها مستقلة عن الحياة الاجتماعية والمنعطفات التاريخية. لكأن الأفكار تعيش لوحدها بشكل تجريدي»(١٥٧).

وقد تواترت في مقاربات أركون للتّراث مفاهيم سوسيولوجيّة، وُظّفت في معالجة قضايا دينيّة، ومنها مفهوم التمثّل الجسديّ، وهو مفهوم استعاره أركون من كتاب بيار بورديو (Pierre Bourdieu) **الحسّ العمليّ** واستعمله للتّعبير عما قام به الدّين الجديد من إعادة ترميز للطّقوس القديمة من أجل استملاكها وفق مفهوم التّوحيد الذي بشّر به الدّين الجديد، (تحويل القبلة وشعائر الحجّ المعروفة قبل الإسلام) من أجل غرس قيم الدّين الجديد وعاداته بشكل أفضل حتى لكأنّ المؤمن يتمثلها جسديّاً(١٥٨).

في مقابل حديث المقاربات الثّيولوجيّة الدّغمائية عن إسلام مثاليّ واحد لا يتغيّر، يدعو أركون إلى النّظر في «سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال، أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية ـ الاجتماعية المختلفة التراث»(١٥٩). وهو ما عبّرت عنه الباحثة التّونسيّة سهام الدّبابي بصيغة أكثر جلاءً وتفصيلاً في قولها: «يساهم كل من السن والنوع والمنزلة والدور والوظيفة في تحديد المعرفة والسلوك الدينيين»(١٦٠). ويبدو أركون، في هذا الجانب، متأثّراً بما حظي به علم اجتماع الأديان في الفكر الغربيّ من دراسات معمّقة أضاءت مواقف مختلف الطّبقات الاجتماعيّة تجاه الظّاهرة الدينيّة، وما تنطوي عليه تلك المواقف من خصوصيّة؛ فقد بيّن السّوسيولوجيّ الألماني ماكس فيبر مثلاً ميل الفلّاح للتأثّر بالأشكال الفوق طبيعيّة. ومعاداة طبقة العسكريّين للدّين ولمفاهيم الخطيئة والخلاص والخشوع، وتغيّر ذلك مع ظهور الأديان المنادية بالجهاد، وبخاصّة مع الإسلام. ولامبالاة طبقة البيروقراطيّة عموماً بالظّاهرة الدّينيّة،...(١٦١).

يدلّ على انخراط أركون في البحث السّوسيولوجيّ الدّينيّ توظيفه مفاهيم من قبيل: «الفاعلون الاجتماعيون»، ويعني به المسلمين، فضلاً عن معالجة قضايا ومصطلحات قديمة وحديثة من وجهة نظر سوسيولوجيّة. فلئن كان من الشّائع مثلاً إطلاق لفظ «الأمّة» بمفهومها الدّينيّ، والإيحاء بأنّ التّسمية نشأت مكتملة ونهائيّة، فإنّ أركون يحلّل هذا اللفظ الثّيولوجيّ سوسيولوجيّاً. ويرى أنه مرّ بمرحلتين: أمّة بالمعنى القبليّ وقد جسّده ميثاق الصحيفة، وأمّة بالمعنى الرّوحيّ وقد رُسّخ

---

(١٥٧) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٠٧، هامش (١).

(١٥٨) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٠٧. انظر شرح المترجم، الهامش: (*).

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٦٠) سهام الدبّابي الميساوي. إسلام الساسة، إشراف عبد المجيد الشرفي. سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً (بيروت: رابطة العقلانيين العرب؛ دار الطليعة، ٢٠٠٨)، ص ٥ ـ ٦.

(١٦١) فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص ٩٨ ـ ٩٩. انظر في السياق نفسه تعداد جاك مايلز للصور التي ينشئها الناس للذّات الإلهيّة وفق شروطهم التّاريخيّة والاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة. انظر: جالك مايلز، سيرة الله، ترجمة ثائر ديب (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٨)، ص ١٨. وقد اهتم أركون كذلك بتغيّر صورة الله، بحسب زوايا النظر التيولوجية والصوفية والفلسفية والشعبية، انظر: أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٠٢.



لاحقاً بنوع من التّسامي والتّصعيد الدّينيّ للتوتر الاجتماعيّ السّياسيّ الذي صارت تلخّصه الثّنائيّة: مؤمن/وكافر.

كان منهج الاجتماع الدّينيّ والمصطلحات والمفاهيم التي وظّفها أركون، إذاً، تهدف إلى خلق مسافة بين الدّارس والموضوع المدروس في سبيل بلورة معرفة موضوعيّة بالتّراث. وهي موضوعيّة لا تتيحها المفاهيم والمصطلحات التّراثيّة ذات الشّحنة اللاهوتية.

لعلّ من بين المناهج الأكثر حضوراً في مدوّنة أركون: منهج المقارنة بين الأديان. وقد يعزو الدّارس هذه الظاهرة، فضلاً عن الرّغبة في إضاءة التّراث من جوانب جديدة، إلى هاجس أركون الدّائم المتمثّل بالرّغبة في تأكيد الصّلة المتينة بين الأديان التّوحيديّة خاصّة، وبينها وبين شتى أشكال التّديّن عامّة، وهو ما يضفي على مشروعه التّحديثيّ صفة الإنسيّة والانفتاح كما أسلفنا.

في هذا الإطار الواسع من المقارنة ينزّل أركون التّجربة التّأسيسيّة المحمّديّة في أفق يشمل الأديان التّوحيديّة والحركات الكبرى في التّاريخ، من جهة التّصوّرات البانية للدّعوة، ونقط ارتكازها التّاريخيّة والاجتماعيّة، والوظائف التي نهضت بها، فيرى أنّ «التجربة التأسيسية [المحمّدية] قد استخدمت مقولات التصور ذاتها (كالتحالف مع الكائن المطلق ـ انتظار النجاة ـ المطالبة بالعدالة ـ الحفاظ على الكائن الإنساني...) ونفس قوى الديالكتيك التاريخي ـ الاجتماعي (أقلية مبدعة إيديولوجياً ضد اوليغارشية سياسية ـ دينية) مثلها في ذلك مثل كل الحركات الكبرى في التاريخ، التي أسست أملاً جماعياً»[١٦٢].

وما من شكّ في أنّ في مُكنة مثل هذا المنهج في المعالجة ومثل هذه الرّؤية المنفتحة أن يغيّرا تراثاً طويلاً من التّنافر بين الأديان، وأن يحرما الأرثوذكسيّات الدّينية في مختلف الأديان من واحد من أهمّ أسلحتها وهو القول بالفرقة النّاجية، أو بامتلاكها الدّين الحقّ بعبارة محمد أركون الذي يستند إلى مفهوم «الخطاب النبوي»، أي النّصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن، واتّصافها جميعاً بنظرة دوغمائيّة تدّعي بموجبها كلّ طائفة «أن دينها هو دين الحق، وبالتالي أنّها الفرقة الناجية والأخرى كلها هالكة ضالّة»[١٦٣]. ويبيّن أركون ما كان لهذه الذّهنيّة من دور في إضفاء المشروعيّة على حروب عديدة في التّاريخ، مؤكّداً أنّ الإسلام لا يختصّ بوظيفتيْ التّبرير والشّرعنة، إذ مارستهما كل المجتمعات عبر التّاريخ، بما فيها المجتمعات الغربيّة المعاصرة، وإنِ استبدلت الإيديولوجيّات العلمانيّة فيها بالدّين. يقول أركون: «ليست الروابط بين الدين والمجتمع محصورة بالإسلام، كل المجتمعات البشرية بحاجة إلى نظام من العقائد والقيم والمعارف من أجل تبرير «نظامها» وتأمين شرعيته والحفاظ عليه»[١٦٤].

---

(١٦٢) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٥٣.

(١٦٣) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٦.

(١٦٤) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٧٨.



من المناهج التي وظّفها أركون كذلك في قراءة التّراث وبعض القضايا الدّينيّة المعاصرة مناهج علم النّفس الدّيني. وقد تجلّى ذلك في حضور مفاهيم ومصطلحات وآليّات تحليل تنتمي إلى الحقل المعرفيّ لعلم النّفس الدّينيّ: كالوعي واللاوعي والشّعور والتّشكيلة النّفسية والقلق والاطمئنان إلخ. وقد وظّف أركون هذه المفاهيم في دراسة ظاهرة ذات صلة بالتّراث، وهي عودة الأصوليّة الإسلاميّة والدّين عموماً إلى احتلال المشهد السّياسيّ. ويرجع أركون ذلك إلى سبب نفسيّ يتمثّل بشعور الفرد في مجتمعات العالم الثّالث بعدم الأمان إذا ما وقع مريضاً أو عاطلاً من العمل، لأنّه لا يتمتّع بضمان صحّيّ، ولا بضمان الوظيفة مثل نظيره الأوروبيّ الذي يسمح له ضمان الدّولة للصّحة والعمل بأن يستقلّ عن عائلته وعن عصبيّات القرابة العشائريّة والقبليّة. لذلك فـ «إنّ عودة الدين تشكّل حاجة نفسية واجتماعيّة في مثل هذا الجو»[١٦٥].

إضافة إلى ما تقدّم فإنّ أركون قد سعى إلى بلورة أحد مفاهيمه الرّئيسيّة وهو مفهوم «الأرثوذكسية» داخل حقل البسيكولوجيا الدينيّة مستفيداً في ذلك من مقاربة ميلتون روكيش (Milton Rokeach) لنظريّته حول «العقلية الدوغمائية»[١٦٦]. وغنيّ عن البيان أنّ أركون قد عُني في قسم كبير من مشروعه النّقدي بتتبّع مسار تشكّل الوعي الإسلاميّ أو ما يدعوه بمفهوم «التّشكيلة النّفسيّة» العربيّة الإسلاميّة منذ القرن الأوّل الهجريّ. تلك التّشكيلة المستمرّة منذ ذلك التّاريخ إلى اليوم. ويتجاوز أركون مناهج علم النّفس الدّينيّ بمعناه العامّ إلى استثمار التّحليل النّفسيّ وعلم جراحة المخّ والأعصاب (Psychoneurologie) في تشخيص الممارسة الفكريّة. وفي ضوء ذلك يفسّر التّشنّج والتصلّب الفكريّين، سواء في اتّجاه المعنى المنطقيّ ـ الظّاهريّ، أو في اتّجاه المعنى الأسطوريّ ـ الباطنيّ، (أي نحو فنّ السّرد والمجاز والتّرميز والأسطرة) بالشّروط النّفسيّة العصبيّة (Psychoneurologique) إضافة إلى عوامل أخرى[١٦٧].

من القضايا التّراثيّة التي عالجها أركون كذلك معالجة نفسيّة دينيّة علاقة اللغة العربيّة بالوحي وما لها من تأثير في انعقاد أواصر نفسيّة بين الماضي والحاضر، وبين المؤمن والنّصّ، ومن استثارة مشاعر وأحاسيس يغذّيها الاعتقاد بأنّ ما يتلوه المسلم في الحاضر والمستقبل من آيات هو عين ما تلاه النّبيّ والسّلف الصّالح. وما ينتقده أركون هو هذه النّظرة اللاهوتيّة للّغة العربيّة التي اكتسبتها من علاقتها بالقرآن، وما يُعْتَقد من إمكان وجود مكانة أنطولوجيّة خاصّة باللغة العربيّة دون غيرها. أمّا ما يعتقده هو، فهو أنّ العلاقة بين اللغة والدّين هي معطى نفسيّ متغيّر، بالإضافة إلى كونه معطى تاريخياً وثقافياً كذلك. ولئن كان أركون يعيب على المسلمين والمستشرقين على السّواء الاكتفاء باستغلال هذا الامتياز اللاهوتيّ، فإنّه يستدلّ على إمكان تغيّر هذا المعطى النّفسيّ (التاريخيّ الثّقافيّ بالقدر نفسه) بالتّجربة المسيحيّة؛ فالمسيح، كما يقول، تكلّم وبشّر باللغة الآراميّة، ولكنّ

---

(١٦٥) أركون. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢١٧.

(١٦٦) انظر مقدّمة هاشم صالح لـ: أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علميّة. ص ٥ ـ ٦.

(١٦٧) أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٤.



رسالته نُقلت باللغة اليونانيّة، ثمّ تُرجمت إلى اللغة اللاتينية فاللغات الأوروبية: الفرنسيّة والألمانيّة والإنكليزيّة والإيطاليّة(١٦٨).

هكذا يمكن أن نخلص إلى أنّ توظيف أركون مناهج علمَي الاجتماع وعلم النّفس يكتسب خصوصيّة تتجاوز ما ذكرنا في شأن المناهج السّابقة. وتكمن هذه الخصوصيّة في زحزحة إشكاليّات التّراث من مجال التّعالي والتّقديس التيولوجيّين إلى مجال الظّواهر الاجتماعيّة والنّفسيّة، الجماعيّة منها والفرديّة.

(٣) مناهج الأنثروبولوجيا: القطع مع الرّأي الواحد وتشريع الاختلاف في فهم التّراث: من المقاربات التي سعى أركون من ورائها إلى تجاوز عوائق التّراث وانسداداته، المقاربةُ المستندةُ إلى المناهج المطبّقة في الأنثروبولوجيا، توسيعاً لأفق النّظر، وتنويعاً لزوايا البحث، فضلاً عمّا يميّز هذا العلم أصلاً من نظرة شاملة مقارِنة تضفي على الموضوع المدروس سمة الإنسيّة بما تؤسّسه من تشريع للاختلاف الثّقافيّ والاجتماعيّ، ولما تُرْسيه من نسبيّة في الأحكام والمواقف التي تتخذها الذّات تُجاه الآخر المختلف أيّاً كان داخليّاً (المخالف في المذهب مثلاً) أو خارجيّاً (المخالف في الدّين والتّراث)، باعتبار ذلك الاختلاف ناشئاً عن اختلاف في الشّروط التّاريخيّة والجغرافيّة والثّقافيّة للظّاهرة المدروسة. وهو ما يؤكّده التّعريف الذي اقترحه أحد أقطاب هذا العلم في الولايات المتّحدة الأمريكيّة لهذا الحقل المعرفيّ. يقول مارفن هاريس: «الأنثروبولوجيا هي دراسة الإنسان، أو هي العلم الذي يدرس الشعوب البدائية والشعوب الحديثة والأساليب التي يعتمدون عليها في معيشتهم. وبسبب تعدد جوانب التجربة الانسانية، تفرعت الأنثروبولوجيا إلى عدة فروع يختص كل فرع منها بأحد هذه الجوانب»(١٦٩). ويضيف هاريس مشدّداً على الطّابع الشّموليّ المقارنيّ لهذا الحقل المعرفيّ في مقابل ضيق مجال الدّراسة في غيره من الحقول: «إنّ النظرة الشاملة والمقارنة هما اللذان (كذا!) يميزان أعمال الأنثربولوجيا. في حين تميل العلوم الأخرى إلى دراسة جانب معيَّن فقط من جوانب الخبرة الإنسانية أو فترة محددة أو مرحلة من مراحل التطور الثقافي والبيولوجي للإنسان»(١٧٠).

ولا مراء في أنّ هذا الضّرب من الدّراسة يزعج الفكر الدّوغمائيّ المُتَمَتْرِس خلف عقائد ثابتة، ومواقف مطلقة. وقد واجه أركون هذا الفكر، فردّ على اعتراض المؤمنين التّقليديّين القائل بأنّ المنظور الجدليّ والتّاريخيّ والأنثربولوجيّ سوف يهمّش القيم الأزليّة والميتافيزيقيّة للدّين كالرّوحانيّة والتّقديس والقداسة والحقيقة الإلهيّة... إلخ ويحوّلها إلى قيم نسبيّة، أو إلى أنماط

---

(١٦٨) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٤١.

(١٦٩) مارفن هاريس، الأنثروبولوجيا الثقافية، ترجمة السيد أحمد حامد (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٠)، ص ٧. كالأنثروبولوجيا الثقافية والاقتصاديّة والسياسية والدّينيّة إلخ... للتوسّع، انظر أيضاً: الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير معن زيادة، ٣ مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨)، مج ١: الإصطلاحات والمفاهيم، فصل: «أنثروبولوجيا (علم الإنسان)»، ص ١٢١ ـ ١٣٠.

(١٧٠) هاريس، المصدر نفسه، ص ٩.



متغيّرة، مؤكّداً موقفه بقوله: «نحن لا نتبنّى الاختزالية الوضعية ولكننا نتبنّى المنهجية الأنثربولوجية المقارنة التي تأخذ بعين الاعتبار الجوانب الروحية أو الرمزية كما الجوانب المادّيّة أو العقلانية»[١٧١]. وهو، أي أركون، لا يرمي من وراء تبنّي المنظور الأنثروبولوجيّ إلى تجاوز المواقف الإيمانيّة فقط، بل إلى تجاوز منهجيّة أخرى يصفها بالاستعماريّة لأنّها تميّز بين مجتمعات «بدائية متوحّشة لاتاريخية» ينبغي أن تدرس وفق المنهجيّة الأتنوغرافية، وأخرى «متقدّمة متحضّرة تاريخيّة» ينبغي أن تدرس وفق المناهج السّوسيولوجيّة والأنثروبولوجيّة[١٧٢].

فعلاً، إنّ أركون لا يتردّد في تطبيق المناهج الأنثربولوجيّة على المجتمعات الأوروبّية التي يصحّ فيها عموماً ما يصحّ في سائر المجتمعات من خلاصات، خصوصاً في بعض المظاهر اللصيقة بالإنسان من حيث هو إنسان، كظاهرة التّقديس مثلاً. يقول أركون: «ينبغي أن نتبع المنهجية الأنثروبولوجية المقارنة لإضاءة تلك المواجهة التاريخية الحاصلة بين سياق غياب الله، وسياق عودته (أو بين سياق انحسار التقديس، وسياق عودة التقديس). فالتقديس يعود الآن إلى أوروبا، وهناك فراغ روحي هائل، وذلك لأن المنهجية الأنثروبولوجية لا تهتم فقط بالوقائع والأسماء والأحداث التي تحصل في وضح النهار، وإنما تهتم أيضاً بالجوانب الغامضة والمخفيّة من التّاريخ المقارن للأديان والثّقافات والحضارات. إنها تهتمّ بالوظائف الرمزيّة، وعمليات الإبداع المجازي، والأسطرة، والمخاتلة، والأدلجة، والتقديس، والتعالي.. وكل الآليات المرتبطة بالخيال أو المتخيّل أكثر مما هي مرتبطة بالعقل أو بالفعالية العقلانية [...] لذلك قلنا بأن المنهجية الأنثروبولوجية هي الأصلح للاستخدام، وذلك لأنها تدرس جميع الثقافات البشرية وتقارن بينها رافضة تفضيل إحداها على الأخرى بشكل مسبق»[١٧٣].

وفي سياق تطبيقيّ، يدعو أركون إلى ضرورة التّمييز بين مرحلتين في التّراث العربيّ الإسلاميّ: مرحلة النّقل الشّفهيّ ومرحلة الكتابة[١٧٤] التي تشكّلت فيها المخطوطات، ووصلتنا من طريق خطوط تراثيّة اجتماعيّة وثقافيّة مختلفة: الخطّ السّنّيّ والخطّ الشّيعيّ والخطّ الخارجيّ، وتكمن قيمة هذا التمييز في تبيّن الوظائف التي اضطلع بها عقل الكتابة في تثبيت سلطات بعينها استناداً إلى المعرفة التي يتيحها ذلك العقل. يقول أركون: «إن التمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية يتجاوب مع التحليل الأنثروبولوجي الذي يحلل التنافس بين العقل الشفهي والعقل الكتابي فتدعم مجموعات كتب الحديث المصحف القرآني في عملية نشر الكتابة وبالتالي نشر الكتاب بصفته وسيلة للتمثل الإيديولوجي والهيمنة السياسية والثقافية للشعوب والقبائل التي لا كتابة لها»[١٧٥].

---

(١٧١) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(١٧٢) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٦٣.

(١٧٣) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(١٧٤) انظر: والتر أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة حسن البنا عز الدين؛ مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ العدد ١٨٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ٧٣ ـ ١٢٧ و١٢٩ ـ ١٧٤.

(١٧٥) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٠، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٨.



يعضُدُ هذا الرّأيَ في تحقيق ما بين الخصائص الشّفويّة والكتابيّة للخطاب من اختلاف، قول عادل مصطفى: «صحيح أنّ التدوين يحفظ اللغة ويحميها من الاندثار (وأنه أساس التاريخ والأدبيات) إلّا أنّه يضعفها في الوقت نفسه. وقد أكّد أفلاطون ضعف اللغة المكتوبة وعجزها في «الرسالة السّابعة» وفي «فايدروس». وما من لغة مكتوبة، إلّا تنادي، في صمت، بإعادة تحويلها إلى شكلها المنطوق لكي تستردّ قوّتها المفقودة، الكتابة «اغتراب للّغة» عن قوّتها الحيّة، [...] [إنّ] للكلمات الشفاهيّة ما يشبه القوة السحرية، غير أنها حين تصبح أشكالاً مرئية تفقد الشيء الكثير من هذه القوّة»[١٧٦].

من مسالك البحث المهمّة التي دشّنها أركون، مستنداً إلى فتوحات المناهج الأنثروبولوجيّة، تطبيقُ مفهوم القوى المركزية وقوى الهامش والأطراف، والتّديّن الرّسميّ والتّديّن الشّعبيّ. ولعلّ من أهمّ النتائج التي توصّل إليها هي أنّ الإسلام المعيش ليس واحداً، وأنّ الإسلام الرّسميّ كان في صراع دائم مع إسلام آخر يقع في المناطق التي لا تخضع للسّلطة المركزيّة. بل أكثر من ذلك: إن مناطق كاملة تقع ضمن المجال الجغرافيّ السّياسيّ الإسلاميّ لم تعرف قطّ الإسلام بشكله الرّسميّ إلا بعد الاستقلال.

لعلّ هذه النّتائج هي التي شجّعت أركون على الدّعوة إلى تطبيق المقاربة الأنثروبولوجيّة على الظّاهرة الدّينيّة الإسلاميّة في ماضي المجتمعات وحاضرها من خلال العلاقة بين القوى المركزيّة وقوى الهامش والأطراف، وهو مصطلح استعاره، كما يقول، من المفكّر الماركسيّ الفرنسيّ هنري لوفيفر، ثم طوّره ليتّسع للتّحليل التّاريخيّ الأنثروبولوجيّ لكلّ أنماط التّشكيلات الاجتماعيّة ومستوياتها انطلاقاً من المجموعات البشريّة الأكثر قدماً والفئات الأكثر تقليديّة وبدائيّة، إلى الأمم الأكثر حداثة وتقدّماً. وفي ما يتّصل بالمجتمعات العربيّة الإسلاميّة عموماً، والمغربيّة منها على وجه الخصوص، أقام أركون تقابلاً بين «تشكيلة الدولة والكتابات المقدسة والنخبة المتعلمة والثقافة الرسمية والأرثوذكسية الدينية [...]، وبين المجتمعات القبلية المتجزئة والحالة الشفهية والثقافة الشعبية أو الشعبوية والخروج على الأرثوذكسية دينيّاً (أي سيطرة العقائد الوثنية في أراضي الفوضى والعصيان الخارجة على إرادة السلطة المركزية). [و] هذا التضاد كانوا يعبرون عنه في المغرب الأقصى من خلال مصطلحين مشهورين هما: بلاد السيبة/والمخزن»[١٧٧].

إنّ المناهج الأنثروبولوجيّة، كما يرى أركون، لا تعمل مستقلّة عن سائر المناهج، بل إنّها تُكْمِل البحث مستندة إلى مقاربات أخرى أقدرَ على إضاءة جوانب من الموضوع المدروس مثلما هو الشّأن بالنّسبة إلى الفيلولوجيا (منهج المستشرقين) التي تعمل على الكشف عن التّسلسل الزّمنيّ

---

(١٧٦) عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا ـ نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٧٧) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٧٨ ـ ٧٩. وفيهما يلخّص أركون هذا التّضاد الأنثروبولوجي بين التشكيلتين، والتضامن بين قوى كل تشكيلة على حدة.



الحقيقيّ للنّصوص والوقائع والأحداث التّاريخيّة. وتعيد بناء النّسب الحقيقيّ للمفاهيم، فتشكّل بذلك مادّة علميّة غير موجودة على هذه الهيئة في نفوس المؤمنين، إذ تختلط في تصوّراتهم الحكايات الصّحيحة بالحكايات المزوّرة، والمعطيات التّاريخيّة الوضعيّة بالتّصوّرات الخيّاليّة، والزّمان والمكان المحسوسان بالزّمان والمكان الأسطوريّين. ومع ذلك فإنّ أركون يرى أنّ العمل الفيلولوجي هذا، على أهمّيته، غير كافٍ ولا حاسم، بل ينبغي: «تكملة النقد الفيلولوجي أو تعميقه عن طريق التحليل الأنثروبولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلة البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى»[١٧٨].

هكذا يمكن أن نخلص، في ما يعنينا من علاقة المناهج الأنثروبولوجيّة بإشكاليّة القطيعة، إلى أنّ تعدّدَ مستويات التّديّن، وتنوّعَ أشكاله اللذين كشفتهما المقاربة الأنثروبولوجيّة، يقتضيان دراسات دقيقة لعلاقة كلّ منها بالحداثة، ولدرجة مقاومة أو قبول هذا الشّكل أو ذلك لإمكانيّة فكّ عقده وانسداداته، كما نتبيّن أنّ التّعامل مع التّراث هكذا بإطلاق دون تحديد، وإعداد وصفات مثاليّة لتحديثه لا يقلّ تضليلاً عن حديث الأرثوذكسيّات الدّوغمائيّة عن تراث واحد ينبغي حراسته.

(٤) مناهج النّقد الفلسفيّ: القطع مع احتكار التّأويل وواحديته من أجل تحرير النّصّ: من المناهج الحديثة التي تجاوز بها أركون المقاربات التقليديّة، واقتحم بها إشكاليّات التّراث العربيّ الإسلاميّ الشّائكة، المناهج الفلسفيّة النقديّة الأكثر حداثة في الفكر الغربيّ الحديث، وهي المنهج الحفريّ (الأثريّ أو الأركيولوجيّ) والمنهج التّفكيكيّ والمنهج التّأويليّ.

ما هو مفهوم المنهج الحفريّ؟ وبمَ تتمثّل رهانات أركون على هذا المنهج؟

يعرّف هاشم صالح الأركيولوجيا كالآتي: «الأركيولوجيا في الفكر من بلورة الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في الأصل. ثم شاع فيما بعد لدى كثير من الباحثين والمؤرخين. [...] والمعنى المجازي للأركيولوجيا غير المعنى الحرفي الذي يعني علم الآثار أو النبش عن الآثار. أما المعنى المجازي، فيدلّ على البحث العمقي الذي ينبش عن جذور العقائد والنصوص والنظريات والأفكار لمعرفة كيفية تشكلها»[١٧٩]. أمّا صاحب المنهج نفسُه فيحدّد مجالَ عمله، وأسلوبَ اشتغاله بأنّه: «يحكي تاريخ الأطراف والهوامش، ولا يحكي، إطلاقاً، تاريخ العلوم بل تاريخ تلك المعارف النّاقصة غير المؤسسة والتي لم تتمكن، في يوم من الأيام طيلة حياتها المثابرة من الحصول على الصفة العلمية [...] ولكنه من ناحية ثانية، يعنى بالنفاذ إلى الفروع المعرفية القائمة ودراستها وتأويلها»[١٨٠]. ويقارن بينه وبين المناهج السّابقة في معالجة مواضيعه، فيخصّه بدراسة الباطن،

---

(١٧٨) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٣٧.

(١٧٩) أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٥١، هامش (*).

(١٨٠) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط ٢ منقحة (الدار البيضاء: بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.



ويميّزه بدراسة العلاقات بين أجزاء الظّواهر، وترتيبها وتحقيبها في مجال التّاريخ العام وتاريخ الأفكار وفق مقاييس جديدة[181] تُحدّد نوع العلاقات بينها (تدرّج، هيمنة، تراتب، تحديد وحيد الجانب، علّية دائريّة). ومثلما نَعَى فوكو على تاريخ الأفكار التّقليديّ بحثه خلال الفترات الطّويلة عن التوازنات القارّة والتطوّرات التي لا ترتدّ، والانتظاميّة الثّابتة التي حلّت محل التّعاقبات الخطيّة في التّاريخ التّقليديّ[182]، يأسف أركون إلى أن المستشرق الألمانيّ جوزيف فان إيس قد اكتفى في كتابه **اللاهوت والمجتمع في القرنين الثّاني والثّالث للهجرة: تاريخ الفكر الدّينيّ في بدايات الإسلام** (٦ أجزاء) بالتّبحّر الأكاديمّي وتجميع المعلومات الدّقيقة في الموضوع المدروس شأنه شأن أغلب المستشرقين دون نبش عن الأسباب العميقة للظّواهر، ولا ربطها بدلالاتها. وهو موقف لم ينفكّ أركون عن نقده لأنّه موقف يترك ركاماً من المعلومات غير مرتّب منهجيّاً ولا إبيستيمولوجيّاً ولا وظائفيّاً. يقول أركون: «إنّ موقفي يهدف إلى إقامة التوازن بين التبحّر الأكاديمي من جهة، وبين التعرية الأركيولوجية أو التفكيكية»[183].

ويعني هذا أنّ أركون يعترف، كما يقول هاشم صالح، بضرورة التبحّر الأكاديميّ ولكنْ كمرحلة أولى فقط، تعقبها مرحلة النّبش الأركيولوجيّة عن جذور الموضوع المدروس. ويكشف التّواتر الكثيف لمصطلحات الأركيولوجيا منقولة من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ مثلما هو عند أركون (نبش، زحزحة، حفر، تعرية، مطمور، طبقات، تراكم، تنقيب... إلخ) عن هذا الوعي. بل إنّ هاشم صالح يذهب، في المقدّمة التي أنشأها لأحد كتب أركون، إلى تعريف المؤرّخ بالمعنى الحديث في ضوء المنهج الحفريّ وما يقتضيه من مهامّ. يقول صالح: «إنّ مؤرخ الفكر بالمعنى الحديث للكلمة (فوكو يقول: أركيولوجي الفكر) هو ذلك الذي يستطيع التوصل إلى تلك العصور الغابرة المطمورة بالركام عن طريق **الحفر والتعرية**. فخلال قرون عديدة حصل تراكم لوقائع يغطي بعضها بعضاً تماماً كما في علم الأركيولوجيا»[184].

وبناء على ذلك، فإنّ أركون في نقده الاستشراق الكلاسيكيّ لا يختلف عن فوكو في نقده تاريخ الأفكار التّقليديّ الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر، ولا عن بورديو في نقده النّزعة المحافظة في علم الاجتماع[185].

ويتجلّى المنهج الأركيولوجيّ عند أركون في مستوى البحث التّطبيقيّ، في سعيه إلى تخليص النّصّ المؤسّس من النّصوص الثّواني (الشّروح والتّفسيرات والتّأويلات) التي شكّلت بمرور الزمن طبقاتٍ سميكةً تحول بين المؤمن والنّصّ، إذ يرى أركون أنّ «مشروعه الفكري يقوم على تحرير

---

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٩.
(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٥.
(١٨٣) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٥٢ ـ ٥٣.
(١٨٤) انظر مقدمة هاشم صالح لـ: أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٠.
(١٨٥) انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٤٧، الهامش: (*) لهاشم صالح.



النص الأول أي الوحي القرآني، من النص الثاني أي تأويله وشروحاته، لأن هذا الأخير حجب النصّ الأول وأسره، مشكلاً بذلك حجاباً كثيفاً حال بين المسلم وبين الوصول إلى الظاهرة الأولى»[١٨٦].

تجدر ملاحظة أنّ إعمال المنهج الحفريّ عند أركون يرتبط أكثر ما يرتبط بمنهج فلسفيّ نقدي آخر تستدعيه مهمّة كشف آليّات الفكر التّراثيّ، وردّ دعاوى البداهة والقداسة إلى أسبابها التّاريخيّة الحقيقة من أجل فضح نسبيّتها. وهذا المنهج المقصود هو المنهج التفكيكيّ أو التّشريحيّ، وهو منهج مكمّل لعمليّة الحفر التي يقوم بها الباحث. يقول عبد العزيز حمودة في سياق تحليل مفهوم التّفكيك عند هايدغر: «العودة إلى المصادر الأولى والينابع الأصلية بالنسبة إلى هايدغر ضرورية ومفهومة تماماً. وما دامت تلك العودة ضرورية تبدأ عملية تفكيك ـ وليس تدمير ـ التقاليد للقيام بعد ذلك بإعادة تركيبها»[١٨٧].

فما هي خصائص هذا المنهج؟ وما هي رهاناته؟

انطلق التفكيك (La Déconstruction) كما هو معروف، بمحاضرة شهيرة للفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في جامعة «جونز هوبكنز» سنة ١٩٦٦[١٨٨]، بعد أن استعاره من الفيلسوف الألمانيّ هايدغر، «وحوّر فيه عن طريق "تطعيمه" بأدوات الألسنيات الحديثة ومنهجياتها»[١٨٩].

ويعني التّفكيك كشفَ آليّاتِ الفكر، وتعرية بداهة التّقاليد وأشكال القداسة بردّها إلى أسبابها التّاريخيّة، والتّعرّف إلى سيرتها، من أجل الوصول إلى نسبيّتها. وفعلاً، فالتّفكيك كما يقول علي حرب، يتابع في النّصّ آليّات المراوغة واستراتيجيّة «الحجب والخداع والنسخ، والتحويل أو التحريف... والنص يحجب في النهاية ذاته وسلطته أو موضوعه وشروط إمكانه، وهذه مفاهيم محورية في استراتيجية التفكيك»[١٩٠]. وإذا كان دريدا قد خصّ الفكر الغربيّ عموماً بالتّفكيك، فإنّ التّراث الإسلاميّ في حاجة أوكدَ من تلك التي وجّهت دريدا إلى التّفكيك، فالتّقاليد والبديهيّات التي تسيطر على الفكر العربيّ الإسلاميّ تحتاج أكثر من غيرها إلى عمليّة تشريحيّة تكشف حقيقتها النسبيّة. ولا مناص من مواجهة تلك المسلّمات، لأنّه لا يوجد «خارج» لها. إذ للتّقاليد، كما يقول هايدغر، دوران متناقضان: دور العائق، ودور المساعد على التّحديث[١٩١]. ولمنهجيّة التّفكيك خاصّيّة أخرى وهي أنّها، في ذهابها عميقاً في البحث عن جذور الإشكاليّات، وفضح أساليب

---

(١٨٦) حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ص ٦٦.

(١٨٧) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة؛ العدد ٢٣٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨)، ص ١٧١.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(١٨٩) انظر مقدمة هاشم صالح لـ: أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٤، الهامش ١٠.

(١٩٠) علي حرب، ممنوع والممتنع: نقد الذات المفكّرة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ٥٤. انظر في السياق نفسه تعريف عبد العزيز حمودة الذي يستعيد العبارات نفسها تقريباً في كتابه: حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، ص ٣٤٦.

(١٩١) حمودة، المصدر نفسه، ص ١٧١ ـ ١٧٢.



الحجب والتّحويل والخداع التي تمارسها، وتشريح آليّات تشكّلها، تكشف عن المشترك الإنسانيّ بين العقائد والأفكار، لا داخل الثّقافة الواحدة فحسب، بل في الثّقافات الإنسانيّة عامّة، مجذّرة بذلك النّزعة الإنسيّة في الفكر العالميّ. وهو ما يفسّر جزئيّاً، على الأقلّ، حضور هذا المنهج ضمن العدّة المنهجيّة لأركون. وقد عبّر علي حرب مثلاً عن ذلك في قوله: إنّ تفكيك الخطاب يكشف لنا عن وحدة البشر وأسس تفكيرهم الكامنة وراء اختلافاتهم المذاهبيّة، وآية ذلك أنّ قراءة أركون للتّراث «إذ تفكك من جهة فإنها توحد من جهة أخرى، كما يتبيّن ذلك مثلاً في معالجته للخلاف السني الشيعي. [...] إنه يقوم بتحليل القواعد المشتركة التي تتحكم بفكر كل منهما وفي صوغه لخطابه»(١٩٢). بخلاف الشّرح المعرفيّ والإبيستيمولوجيّ الذي أقامه الجابري حين سجن الفكر الشّيعيّ في العرفان، والفكر السنّيّ في البيان، وفسّر في ضوء ذلك الشّرحَ التّاريخيّ والسّياسيّ والإيديولوجيّ بين المذهبين، ولم يبن أيّ إمكانيّة مستقبليّة لإعادة توحيد الوعي الإسلاميّ. لعلّ في ذلك ما يدلّ على بعض سمات النموذج العقائديّ المتصلّب بوصفه عقلاً مغلقاً ينظر إلى الاختلاف بوصفه ابتداعاً وانحرافاً ينبغي فضحه وإدانته(١٩٣).

في مثال ثانٍ، سعى أركون إلى تفكيك جذور الخلاف الفكريّة بين المعتزلة وخصومهم الحنابلة وصولاً إلى المستوى العميق للفرضيّات المشتركة وآليّات التّفكير التي استخدموها. وهو ما مكّن من معرفة خطوط الاختلاف فيما بينهم على مستوى الأعمال السّطحية أو الظّاهرية، وأُسُسِ الاتّفاق في ما يصدرون عنه(١٩٤). ويرى هاشم صالح، في هذا السّياق، أنّ أركون قد استطاع، بتوظيف المنهج التّفكيكيّ، «إحداث زحزحات عديدة (Déplacement) لا زحزحة واحدة داخل ساحة الفكر الإسلاميّ وبالتالي العربي»(١٩٥).

يمكن أن نستدلّ على ذلك على وجه التّمثيل، فضلاً عن الأمثلة السّابقة، بإحدى الإشكاليّات الحديثة المرتبطة بصورة وثيقة بالتّراث، وهي العَلمانيّة، فقد غيّر أركون من زاوية النّظر وأسلوبِ المعالجة في سبيل زحزحة تلك الفكرة الجوهرانيّة التي يتّفق على ترديدها كلّ من المستشرقين والمسلمين التّقليديّين. ومفادها أنّ الإسلام يخلط بين الدّنيويّ والمقدّس، وبين الروحي والزّمنيّ، وأنّه لا يقبل العَلمنة. ولتفكيك هذا المصطلح عاد أركون إلى مسألة الخلافة في التّاريخ، إذ هي، كما يقول، «تحيلنا إلى مسألة أصل السلطة وتنظيم «الدولة الإسلامية»»(١٩٦). وتوقّف خلال تفكيكه تاريخ الخلافة عند عدد من الملاحظات منها:

أ ـ أنّ قتل ثلاثة من خلفاء النّبيّ (من جملة أربعة خلفاء) ليس حدثاً عابراً، بل هو في نظر عالم الاجتماع فعل ذو دلالة بالغة.

---

(١٩٢) حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ص ٧٥.
(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(١٩٤) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الفصل الرابع، ص ١٤٣ ـ ١٦٣.
(١٩٥) انظر مقدمة هاشم صالح لـ: أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١١.
(١٩٦) أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص ٢٧٩.



ب ـ أنّ انتخاب الخلفاء الأربعة مباشرة من قبل أصحاب النّبيّ كما يدّعي التّراث المتواتر أمر يحتاج إلى نظر في ضوء العصبيّات القبليّة.

ج ـ أنّ ما يسمّيه المسلمون بالفتنة الكبرى، ونقل السّلطة من المدينة إلى دمشق،... إلخ كلّ ذلك، ليس إلّا عملاً واقعيّاً لا علاقة له بأيّ شرعيّة غير شرعيّة القوّة (Un pouvoir du fait et non pas du droit).

د ـ أنّ الوثائق التّاريخيّة التي وصلتنا كانت قد كتبت بعد جريان الأحداث بوقت طويل ضمن منظور التّبرير والتّسويغ. ويلاحظ أركون أنّه في هذه النّقطة بالتّحديد يكمن الفرق بين التّاريخ التّفكيكيّ أو التّحليليّ الذي يقوم به، وبين التّاريخ المرويّ التّقليدي الذي يكتفي بترجمة النّصوص والوقائع القديمة دون محاولة كشف مضامينها الإيديولوجيّة الخادعة والتّنكّريّة أو تعريتها.

هـ ـ أنّ الملاحظات السابقة تسمح بالقول إنّ تاريخ السّياسة في الإسلام منذ قيام الدّولة الأمويّة إلى نهاية الخلافة في تركيا، لم تكن سوى اقتناص مستمرّ للسّلطة ضمن إطار من الشّرعنة الدّينيّة التي لا ينفرد بها الإسلام، بل تميّز كلّ المناخ العقليّ للقرون الوسطى. ولا يزال هذا الخلط بين الروحيّ والزّمني مستمراً حتّى في بلدان تمتلك تراثاً علمانيّاً عتيداً كفرنسا[١٩٧].

وهكذا فقد باشر أركون ما يدعوه بالعمليّات التّفكيكيّة الثلاث[١٩٨] في دراسة إشكاليّة العلمانيّة: الانتهاك (Transgresser) (تمثّله النقطتان: أ ـ ب)، فالزحزحة (Déplasser) (ج ـ د)، فالتّجاوز والتّخطّي (Dépasser) (هـ). كما تجلّت منهجيّته التّراجعيّة التقدّميّة في طرق هذه الإشكاليّة كما في إشكاليّات أخرى. وهي منهجيّة تقتضي منّا كما بيّنها المثال السابق، «الرجوع في الزمن إلى الماضي، في الوقت الذي نأخذ فيه بعين الاعتبار كل التلاعبات التي يتعرّض لها الماضي في الحاضر، وفي كلّ منعطف تاريخي. كما أنها تتطلب منا النزول في الزمن إلى الحاضر، [...] لكي نحدد الأشياء التي انقرضت إلى غير رجعة في هذا الماضي (مفهوم القطيعة)، ثم لكي نحدّد المكتسبات الإيجابية التي أهملت ونسيت وحجبت ظلماً وعدواناً»[١٩٩]. ومن اليسير ملاحظة استفادة أركون من أحد روّاد مدرسة الحوليّات الفرنسيّة وهو مارك بلوك (Bloch) في دعوته إلى فهم الحاضر عبر الماضي، وفهم الماضي من خلال الحاضر[٢٠٠].

بناء على ما تقدّم، نخلص إلى أنّ التفكيكيّة تعني خلخلة النّصوص وزحزحة الإشكاليّات من أجل كشف التّلاعبات وعمليّات الخداع والتّحريف التي تمّت، والقطع معها بعد عمليّة حفر وتنقيب عن جذور الموضوع المدروس، وإزالة الطّبقات الكثيفة التي غطّته عبر السّنين. وإذا صحّ تنبيه

---

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٥.

(١٩٨) انظر مثلاً: أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٣٢١.

(١٩٩) أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٩.

(٢٠٠) Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, chap. VI: «Comprendre le présent par le passé», pp. 25- 27, et chap. VII: «comprendre le passé par le présent», pp. 27-30.



عبد العزيز حمودة[٢٠١]، فإنّ التّفكيكيّة لا تُفهم إلّا في إطار منهج فلسفيّ نقديّ آخر هو التّأويليّة التي تتموضع، كما يقول مفكّر آخر، بين نظرية المعنى ونظريّة النّصّ، بين التّفسير والتّفكيك[٢٠٢].

فما هي التّأويليّة؟ وكيف وظّفها أركون في نقد التّراث؟

تكتفي المعاجم والموسوعات، القديمة منها والحديثة، بالمرادفة بين التّأويل والتّفسير، ومنها ما يميّز بينهما باعتبار التّفسير متعلّقاً عادة بشرح الألفاظ والمفردات، في حين ينصبّ التّأويل أساساً على الجمل وعلى المعاني. وقد يُميَّز بينهما على أساس الظّاهر (تفسير) والباطن (تأويل)، ويتّفقون جميعاً على أنّ التّأويل يتعلّق بالنّصوص الرّمزيّة: دينيّة كانت أو فلسفيّة[٢٠٣]. ولسنا معنيّين، في هذا المقام، بتتبّع كلّ التّعريفات العامّة لمفهوم التّأويل (الهرمنيوطيقا)، ولا بتقصّي جميع مراحل تطوّره، بقدر ما تعنينا كيفيّة استفادة أركون من هذا المنهج الفلسفيّ النّقديّ في قراءة التّراث العربيّ الإسلاميّ على وجه يكشف قطعه مع تصوّر تراثيّ يعوق الفكر الإسلاميّ عن الاندراج في الفكر العالميّ الحديث. وسنتكفي بعرض أهمّ مراحل الهرمنيوطيقا التي شكّلت لحظاتٍ هامّةً في تطوّرها، ومداخلَ لا غنى عنها للتّعرّف إلى إشكاليّاتها. كما يأتي بيانه:

(أ) الهرمنيوطيقا باعتبارها نظريّةَ تفسير الكتاب المقدّس: لحظة التّأويل الإنجيليّ: تعتبر هذه المرحلة (التّعريف) أقدمَ مراحل الهرمنيوطيقا الحديثة، وقد ارتبطت بالمفهوم اللاهوتيّ مع حركة الإصلاح البروتستنتيّ وظهور الحاجة إلى تفسير الكتاب المقدّس دون عون من سلطة الكنيسة. وقد تميّزت الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) في هذه المرحلة عن التّفسير (Exegessis) بأنّها منهج هذا التّفسير وأصوله وأحكامه، وكانت الفترة بين ١٧٢٠ و١٨٢٠ فترة ازدهار للهرمنيوطيقا بهذا المفهوم[٢٠٤].

(ب) الهرمنيوطيقا بوصفها المنهجَ الفقهيّ اللغويّ: لحظة الفقه اللغويّ العلميّ الأولى: كان لظهور المذهب العقليّ وفقه اللغة الكلاسيكيّ في القرن الثامن عشر أثر عميق في تأويل الكتاب المقدّس، فارتبط تفسير الكتاب المقدّس بالعقل، وظهور المنهج التّاريخيّ النّقديّ في اللاهوت، وتأكيد المدرسة اللغويّة والمدرسة التّاريخيّة في التّفسير على أنّ المعنى في الكتاب المقدّس ينبغي أن يتحدّد بالطّريقة نفسها التي يتحدّد بها في باقي النّصوص. لذلك سعى المفسّرون الإنجيليّون،

---

(٢٠١) حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك. يقول حمودة: «في أحيان كثيرة لا يمكن فهم أفكار دريدا وبلوم [باعتبارهما من رواد التّفكيك] دون فهم واع للتأويلية كمذهب فلسفي معاصر» (ص ١٦٨).

(٢٠٢) حرب، ممنوع والممتنع: نقد الذات المفكّرة، ص ٥٥. وانظر أيضاً قوله ص ٥٣: «التأويل هو التفات إلى كثافة المعنى ومفاضلة بين وجوه الدلالة، في حين أن التفكيك يهتمّ بفراغات النصّ وثقوبه...».

(٢٠٣) عاطف العراقي، في: الموسوعة الفلسفية العربية، مج ١: الإصطلاحات والمفاهيم، فصل: التأويل، ص ٢٠٧ ـ ٢١٠، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، ١٩٨٢)، ج ١، ص ٢٣٤: عاد.

(٢٠٤) مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا ـ نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص ٦٨ ـ ٦٩.



على نحو لافت، إلى تطوير تقنيّات للتّحليل اللغويّ، وألزموا أنفسهم أكثر فأكثر بمعرفة السّياق التّاريخيّ لروايات الإنجيل(٢٠٥).

(ج) الهرمنيوطيقا بوصفها المنهجَ الفقهيّ اللغويّ (الفيلولوجيّ): لحظة الفقه اللغويّ العلميّ الثّانية: يُعَدُّ التّيولوجيّ والفيلسوف والفيلولوجيّ الألمانيّ شلايرماخر (ت. ١٨٣٤) (Schleirmacher) أبَ الهرمنيوطيقا الحديثة، فقد «أعاد تصوّر الهرمنيوطيقا على أنّها «علم» الفهم أو «فن» الفهم [و] يتضمّن هذا المفهوم نقداً جذريّاً لوجهة النظر الفيلولوجية (الفقهيّة اللغويّة)، لأنه يسعى إلى تجاوز مفهوم الهرمنيوطيقا على أنها مجموع قواعد، وجعلها مترابطة نسقياً [...]. كانت ثمرة هذا السعي لا مجرد هرمنيوطيقا فيلولوجية بل «هرمنيوطيقا عامة» يمكن لمبادئها أن تقدم أساساً لتأويل النصوص»(٢٠٦).

هكذا تجاوزت الهرمنيوطيقا، سليلة التّفسير الإنجيليّ وفقه اللغة الكلاسيكيّ، حدودها الضّيّقة، وأصبحت لأوّل مرّة تعني دراسة الفهم ذاته، وهو ما جعلها تنفتح على كلّ الإنتاج البشريّ انطلاقاً من سؤال مركزيّ هو: «ماذا يمكن أن أفهم؟»، وهو ذاته السّؤال الذي انطلق منه دلثاي لتأسيس تأويل إنسانيّ.

(د) الهرمنيوطيقا باعتبارها الأساسَ المنهجيّ للعلوم الإنسانيّة (الرّوحيّة): لحظة التّأويل الإنسانيّ: استأنف فيلهلم دلثاي (W. Dilthey) (ت. ١٩١١) نزعة شلايرماخر الكونيّة للتّأويليّة، فقد «رأى دلثاي في الهرمنيوطيقا ذلك المبحث المركزي الذي يمكن أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه جميع العلوم الروحية الإنسانية (Geisteswissenschaften) أي جميع المباحث التي تنصب على فهم أفعال الإنسان وكتاباته وفنه»(٢٠٧). وهذا الفهم الذي يدعو إليه هو فهم تاريخيّ يختلف عن الفهم العلميّ التّكميميّ للعالم الطبيعيّ، فإذا كان منهج العلوم الطّبيعيّة هو تفسير الطّبيعة من خلال الرّوابط السّببيّة، (معرفة من الخارج)، فإنّ العلوم الثّقافيّة تفهم موضوعها من الدّاخل. أمّا ما يجعل معرفتي للحياة الباطنة لشخص آخر ممكنة، فهو أنّني أنا أيضاً، بوصفي ذاتاً دارسةً، شخص. وشبكة المعاني التي أفهم بها نفسي مماثلة للشّبكة التي أفهم بها باطن غيري(٢٠٨).

(هـ) الهرمنيوطيقا باعتبارها فينومينولوجيا الوجود والفهمَ الوجوديّ: لحظة التّأويل الوجوديّ: تأثّر مارتن هايدغر (ت. ١٩٧٦) (M. Heidegger) بأستاذه إدموند هوسرل، وجعل من الفهم والتّأويل أسلوباً للوجود الإنسانيّ ذاته، ويشير هايدغر في كتابه **الوجود والزمن** (١٩٢٧) إلى الفهم والتّأويل طريقتين لوجود الإنسان في هذا العالم، إذ «ليس الفهم شيئاً يفعله الإنسان، بل هو شيء يكونه»(٢٠٩).

---

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧١.
(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.
(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.
(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.



وفي كتاب **الحقيقة والمنهج** (١٩٦٠)، يستأنف غادامير، تلميذ هايدغر، نقدَ أستاذه للهرمنيوطيقا طبقاً لأسلوب دلثاي. ويربطها، أي الهرمنيوطيقا، بعلم الجمال وبفلسفة الفهم التّاريخيّ متأثّراً بهيغل، فضلاً عن هايدغر نفسه، وذلك في مفهوم» الوعي التّاريخيّ الحقّ» الذي يتفاعل جدليّاً مع التّراث المنقول خلال النّصّ، وينشئ معه حواراً خلّاقاً[٢١٠].

لكن من جهة أخرى فإنّ غادامير ينتهي إلى التّأكيد أنّ الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة، وبأنّ الهرمنيوطيقا هي اللقاء بالوجود من خلال اللغة، إذ الواقع الإنسانيّ هو، تحديداً، واقع لغويّ، ومن هذا المنطلق يطرح أسئلته الإشكاليّة حول العلاقة بين كلّ من اللغة والفهم والتّاريخ والواقع. وبذلك، فإنّ غادامير يُعتَبر بحقّ مدشّنَ المرحلة اللغويّة من الهرمنيوطيقا. وهو ما يستدعي التوقّف عند بعض القضايا التي أثارها وعرفت بعده تطوّرات مهمّة. وهي قضايا تتّصل بجدل القارئ والنّصّ، فـ «في معرض تفسيره لهايدغر يتناول غادامير في «الحقيقة والمنهج» مسألة المعرفة المسبّقة في مواجهتنا مع النصوص. فيقول بأنّنا لا يمكن أن نقرأ النص إلا بتوقعات معيّنة، أي بإسقاط مسبّق، غير أن علينا أن نراجع إسقاطاتنا المسبّقة باستمرار في ضوء ما يَمْثُل هناك أمامنا. وبإمكان كل مراجعة لإسقاط مسبّق أن تصنع أمامها إسقاطاً جديداً من المعنى»[٢١١].

ويؤكّد غادامير أنّ هذا الإسقاط المستمرّ للتوقّعات، وعمليّة تعديلها الدّائمة في ضوء عمليّة جدليّة مع النّصّ، هو ما يُسمّى بالفهم والتأويل، ويدعو غادامير أحياناً هذا الفهم المسبّق بالتحيّز (Préjudice). وإذا كان هذا الجدل بين الفهم المسبّق (أو الخبرة) والنّصّ يُشْرِع نافذة لتعدّد المعنى، فإنّ غادامير يشرّع للقول بلانهائيّته، إذ يرى أنّ المرء لا يمكنه أن يعرف العالم إلّا من خلال الفهم المسبّق والخبرة التّأويليّة المتراكمة، ولكنّ هذه الخبرة وذاك الفهم لا يمكنهما أن يحيطا بالعالم الذي يتجاوز ترميزنا بحكم عينيّته، ومن ثمّ فإنّ هناك دائماً فائضاً من المعنى للوجود يراوغ شبكة اللغة، فتحاول محاصرته بالاستعارة والصّورة والسّرد والاشتراك اللفظي...[٢١٢]. وتنتج من ذلك ثلاث نتائج:

١ ـ ليس ثمّة معنى دائم أو مثاليّ، بل هناك معنى مؤقّت ينبجس خلال فهم القارئ التّاريخيّ للنّصّ التّاريخيّ. ٢ ـ استعادة المعنى التّاريخيّ، خرافة قائمة على إغراق مثاليّ، فالمعنى قد فارق سياقه الأصليّ واندمج بشكل نهائيّ في سياقات متجدّدة من القراءة. ٣ ـ ليس هناك حقائق، هناك تأويلات فقط، كما يقول نيتشه، مهما جعلنا من فهمنا المسبّق حقائق نصادر بها النّصّ، ونراكم به رواسب سوء الفهم عبر السّنين[٢١٣].

---

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٢١١) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٢١٢) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٨.
(٢١٣) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٢.



(و) الهرمنيوطيقا باعتبارها أنساقَ تأويل استجماعيّ أو تحطيميّ للوصول إلى المعنى القابع وراء الأساطير والرّموز: لحظة التّأويل الثّقافيّ: عاد الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور منذ كتابه عن التأويل De l'interprétation (١٩٦٥)) إلى تبنّي المفهوم الأساسيّ للهرمنيوطيقا وهو تفسير النّصوص. فهي تعني عنده «نظرية القواعد التي تحكم التأويل، أي تأويل نصّ معيّن أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصّاً»[٢١٤]. والنّصوص الرّمزية، كما يقول ريكور، على ضربين: نصوص أحاديّة المعنى كالرّموز في المنطق الرمزيّ، ونصوص ذات معانٍ متعدّدة كالأساطير التي تقوم على ظاهر وباطن. ومجال الهرمنيوطيقا الحقيقيّ هو الضّرب الثّاني. ولا شكّ في أنّ التّأويليّة قد شهدت تطوّرات مهمّة في الفكر النّقديّ الحديث، وبخاصّة مع الفلاسفة والنّقّاد الألمان من أمثال: هانز روبير ياوس وفولفغانغ إيسر ويورغين هابرماس، فضلاً عن الفرنسيّين أمثال: ميشيل فوكو وجاك دريدا، غير أنّ تتبّع تفاصيل إضافاتهم يفيض عن شواغل هذا البحث. ويجدر بنا بدلاً من ذلك أن نحاول تبيّن كيفيّة استفادة أركون من هذا المنهج النّقدي في قراءة التّراث العربيّ الإسلاميّ، عبر بعض النماذج الممثّلة التي تؤشّر إلى تلك الاستفادة لضيق المقام عن حصرها.

لعلّ أوّل ما ينبغي التوقّف عنده في مدوّنة أركون هو تكريس جهوده لقراءة الفكر الدّينيّ، وهو ما يستدعي أولى تعريفات الهرمنيوطيقا، كما مرّ بنا. ويمكن تفسير هذا الاهتمام بالنّصّ المؤسّس والنّصوص الثّواني التي نشأت على هامشه بأنّها رموز مؤسّسة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، يعيش بها الإنسان المسلم، ويشتقّ منها تصوّراته عن وجوده الخاصّ ومنزلته في الكون. ويرتّب من خلالها علاقته بالعالم والأشياء. ويُلمَحُ في هذا الموقف كذلك استدعاءٌ للتّعريف الفينومينولوجيّ الهايدغريّ الذي يرى في الفهم والتّأويل أسلوباً في الحياة لا ينفصل فيه فهم النّصّ (القرآن الكريم، والحديث هنا) عن الوجود، إذ هو ليس شيئاً ينجزه الإنسان بحياد، ودون أن يترك فيه أثراً ما، بل هو شيء يكونه، ويحدّد كينونته، باعتبار «اللغة هي الأداة والمكان الذي يحقق فيه الإنسان كل ما يستطيع أن يقوله ويعيشه بالقياس إلى الله أو مع ذاته، أو مع العالم الموضوعي الخارجي»[٢١٥]. وهو ما ينزع عن اللغة صفة القداسة، ويُتيح معالجة كلّ النّصوص المؤسّسة، بما فيها نصوص الوحي، بمثل ما تُعامل به سائر النّصوص البشريّة. وغنيّ عن التّذكير أنّ هذا الموقف قد كرّسته الهرمنيوطيقا بوصفها منهجاً فقهيّاً لغويّاً شهد ازدهاره في القرن الثامن عشر، وبخاصّة مع علماء الفيلولوجيا.

أمّا النّتيجة الثّانيّة فهي القول بنسبيّة الحقيقة الدّينيّة، وهي خلاصة تستند إلى الدّراسات التأويليّة التي انتهت إلى أنّه لا توجد حقائق، بل توجد فقط تأويلات، لأنّ فعل القراءة هو محصّلة تلاقي

---

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢١٥) أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٩٩.



أفقين تاريخيّين: أفق القارئ وتوقّعاته من جهة، وأفق النّصّ وإكراهاته التّاريخيّة واللغويّة على النّحو الذي حدّده أعلام مدرسة التلقّي والقراءة والتأويل من جهة أخرى[٢١٦].

لا يتسنّى تحقيق نسبيّة الحقيقة الدّينيّة إلّا بإقرار تعدّديّة المعنى والتّأويل والقطع مع القول بشفافيّة النّصّ الدّينيّ، أو ادّعاء إمكانيّة الوقوف على المعنى الأخير. سواء تعلّق الأمر بالقرآن أو بالحديث أو بالسّيرة. ففي سياق تعليقه على نوعيّة العلاقة التي تتعاطاها الحقيقة والتّاريخ داخل منهجيّة التّشريع في رسالة الشافعي ضمن رؤيته العلاقة القائمة بين الحقيقة المطلقة التي يمثّلها النّصّ من جهة، والتّاريخ من جهة أخرى[٢١٧]، رافضاً الرّؤية التّقليديّة، مؤكّداً كثافة النّصّ بمكوّناته المجازيّة والرّمزيّة والأسطوريّة. يقول أركون: «في الواقع إن القرآن كنص لغوي ليس شفافاً إلى الحد الذي يتوقعونه»[٢١٨].

ويوضّح خطورة القول بشفافيّة النّصّ، ومحو الأبعاد الرّمزيّة والمجازيّة والأسطوريّة، مبيّناً الثّمن الذي يُدفع مقابل ذلك وهو: إنزال الله من تعاليه إلى مستوى الصّراع الاجتماعيّ، في مقابل أسطرة النبيّ ورفعه إلى ما فوق الأحداث الجارية والظّروف التّاريخيّة اليوميّة والمباشرة التي كان عليه أن يواجهها ويسيطر عليها[٢١٩]. ويلحّ أركون على تعدّد المعنى بقوله: «نحن نعرف أن المقصد الواحد لدى المتكلّم يولّد لدى السامعين والقرّاء تعدّدية في المقاصد والمعاني»[٢٢٠]. فلا قراءة بريئة، استناداً إلى البحوث اللسانيّة الحديثة، ولا نصّ، مهما بدا واضحاً، إلّا ويقبل عدداً لا يحصى من التّأويلات في ضوء ما يحدّده تفاعل اللغة ومواضعاتها، وشخصية القارئ وثقافته، وظروف القراءة وتاريخيّتها، ومن هنا ضرورة تطليق القراءة الحرفيّة والقطعيّة.

من الأدلّة التي يسوقها أركون لإثبات استحالة واحديّة المعنى في ما يتّصل بالنصّ القرآني تحديداً، وانتفاء القدرة على ادّعاء الوصول إلى المعنى الحقيقيّ، ضياع ما يسمّيه «التّبليغ الأوّل» إلى الأبد، مؤكّداً أنّ التّلاوة الشّعائريّة للقرآن من قبل المؤمنين والاستشهادات المتكرّرة التي تحصل للمسلمين كثيراً في أحاديثهم اليوميّة أو العاديّة يختلفان لغويّاً عن المرّة الشّفهيّة الأولى حين نطق محمّد بالآيات القرآنيّة، أو بالسّور على هيئة متتابعة، على مدار أكثر من عشرين عاماً[٢٢١].

---

(٢١٦) رشيد بن زين. المفكرون الجدد في الإسلام. نقله من الفرنسية حسان عباس (تونس: دار الجنوب للنشر. ٢٠٠٩)، ص ٢٠٦.

(٢١٧) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٧٩. ويرى أركون أنّ الوعي الإسلامي التقليدي الذي صدر عنه الرازي مثلاً في تفسيره: مفاتيح الغيب (أو التفسير الكبير) يرى إمكانية الوقوف على المعنى الأخير ضمن شروط معينة. انظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١٣٩.

(٢١٨) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١٠٨.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢٢٠) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١٢٥.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٣٨.



ويُوكل أركون لعلم التّأويل وظائفَ تتجاوز نزع القداسة الذي تُثبته تعدّديّة التّأويل المفضي إلى نسبيّة الحقيقة. ويعمل على تأمين مراجع متنوّعة لذلك التّأويل استناداً إلى مصادر المعقوليّة والتّفكير الحديثة، وبخاصّة في ما يتّصل بظاهرة الوحي. يقول أركون: «إنّ مهمة علم التأويل التأملي أو الاستبطاني لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات. [...] ولكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثّل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبيستيمولوجي الخاص»[٢٢٢].

إنّ جملة المبادئ والموجِّهات التي قادت الفعل النّقديّ الذي مارسه أركون في التّراث، متأثّراً بمكتسبات المنهج التّأويليّ، قد أفرزت تأويلات جديدة في بعض القضايا التّراثية بدت بعيدة من التّأويلات الموروثة، ولكنّها وثيقة الصّلة بمبادئ الحداثة ومكتسباتها المنهجيّة والنّظريّة. وتضاهيه في الفكر المسيحيّ أطروحتان أقربُ زمنياً صاغهما الفيلسوف والمؤرّخ الفرنسيّ مارسيل غوشيه في أحد مؤلّفاته وهما: أطروحة **إزالة السّحر عن العالم**[٢٢٣]، وأطروحة **دين الخروج من الدّين**، وإن خصّ بالأطروحة الثّانية المسيحيّة دون غيرها من الأديان معلّلاً رأيه بأنّ فكرة الإله الذي تجسّد في إنسان (المسيح) قد أفضت عملياً إلى أنسنة الدّين، أمّا بقيّة الأديان فقد أسّست إمكانية الاستلاب المادّي والرّوحيّ للإنسان[٢٢٤].

ويبدي أركون، في مجال السّيرة، انتقاداً شديداً للمستشرقين الذي يُضيعُون وقتاً ثميناً في محاولة بناء صورة الرّسول الحقيقيّة. ذلك أنّهم يطلبون مُحالاً، لتواري تلك الصّورة تحت طبقات من الأدب التّمجيديّ الأسطوريّ، ويرى أركون أنّه من الأفضل دراسة تلك الصّورة الأسطوريّة وكيفيّة تركيبها، والوظائف التي أدّتها عبر الأجيال. ولا مراء في أنّ تلك الدّراسة ستتّسم بالثّراء والتّنوّع في مستوى التّأويل، بحيث تنعكس فيها رؤى أصحابها وإسقاطاتُهم[٢٢٥]. ولا يستثني أركون الوحي، شأن السّيرة كما رأينا، من ضرورة الانفتاح على شتّى التّأويلات. ولا يكتفي، في الاستدلال على نسبيّته، بظاهرة النّاسخ والمنسوخ، بل يتجاوزها إلى إمكانيّة تأويله بصورة مستمرّة داخل ما يسمّيه بالميثاق بين الله والإنسان[٢٢٦].

ويحرص أركون على التّأكيد أنّ قوله بنسبيّة الحقيقة في الوحي، وهو ما يفضي إليه القول بتعدّد معانيه، لا يؤثّر في مكانته الرّوحيّة، كما يؤكّد أركون كذلك على أنّه «ينبغي على المفكر المسلم الحديث المتدرب على تقنيات الاجتهاد الكلاسيكي وعلومه ومناهجه والمتمرس بالمناهج التّعدّدية

---

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٢٣) Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde, une histoire de la religion* (Paris: Gallimard, 1985).

(٢٢٤) انظر: Marcel Gauchet, *Le Religieux après la religion* (Paris: Bernard Grasset, 2004).

(٢٢٥) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ١٤٦.

(٢٢٦) أركون، **القرآن بين التفسير الموروث وتحليل الخطاب الديني**، ص ٨٥.



للعلم الحديث، ألا يجرح الوعي الإيمانيّ أو يعامله بفجاجة»[٢٢٧]، فضلاً عن نفيه ما يُتّهم به من اختزال للظّاهرة الدينيّة أو نفي للوحي[٢٢٨]. وهذا الموقف إزاء الوحي يجعل اجتهادات أركون مندرجة في نظام محدّد من الهرمنيوطيقا يمثّله بلتمان يتميّز بتعامله مع الرّمز بمودّة وحبّ، ولكن، لا لاسترداد معناه الخفيّ، أي باعتبار الرمز والنّصّ نافذة إلى واقع مقدّس كما يرى بلتمان، بل لتحرير النّصّ، وفتحه على كلّ التّأويلات التي يتيحها نظام اللغة[٢٢٩].

هكذا نخلص إلى أنّ المناهج الفلسفيّة النّقدية الثّلاثة: الأركيولوجيّة والتفكيكيّة والتّأويليّة تشترك في البحث عن المعنى عبر الحفر في ما وراء الطّبقات التي راكمتها الأجيال وفق ما أملته سيرورات استراتيجيّات القوّة والهيمنة (الأركيولوجيا)، من أجل كشف آليات المراوغة والحجب والتّحريف والتّحويل... التي يميل النّصّ بموجبها إلى حجب سلطته وشروطه التّاريخية والاجتماعيّة والمعرفيّة (التّفكيكية)، وصولاً إلى انفتاح عمليّة القراءة على تعدّد المعنى أو لانهائيّته (باختلاف المدارس) في نطاق عمليّة جدليّة بين القارئ وأفق انتظاره (أو خبرته) من جهة، وبين النّصّ بعناصره وعلاقاته وشرطه الزّمنيّ من جهة أخرى. وهي عمليّة تندغم بموجبها تاريخيّة القارئ في تاريخيّة النّصّ، فينتج منهما فهم مؤقّت غير دائم ولامثاليّ (التّأويليّة). ولا شكّ في أنّ حاجة التّراث العربيّ الإسلاميّ أوكدُ ما يكون في رأي أركون للحفر عميقاً في طبقات النّصوص الرّسميّة للفكر الدّينيّ في الإسلام، وكشف طابعها البشريّ التّاريخيّ، وما تُخْفيه من مصالح دنيويّة وقع تنكيرها وإخفاؤها وتحويلها، كما يحتاج التّراث إلى زحزحة إشكاليّات الحقيقة ورفض ادّعاء بعضهم امتلاك المعنى الصّحيح والنّهائيّ في فهم النّصوص الدّينيّة. ولعلّ في ما تُتيحه بعضُ مناهج اللغة من تركيز على بعض الإشكاليّات ما يضيء جوانب ما تزال معتّمة من التّراث. وعلى هذه المناهج مدار المبحث الآتي.

(٥) المناهج اللسانية: القطعُ مع عالم العجيب والسّاحر الخلّاب: مدار اهتمام هذا المبحث رصدُ ظاهرة التّجاوز المنهجيّ عند أركون بين منهجيْن لغويّين هما: المنهج الفيلولوجيّ والمنهج السّيميولوجيّ. ويستدعي هذا الاهتمام الكشفَ عن محدوديّة المنهج الأوّل والرّهانات التي عقدها الباحث على المنهج الثّاني لتحقيق ضرب من القطيعة مع التّراث. فما هو المنهج الفيلولوجي؟ وماهي مظاهر محدوديّته؟ وما هي خصائص المنهج السّيميائيّ؟ وما هي الآفاق التي يفتتحها؟

يعرّف هاشم صالح مصطلح الفيلولوجيا، بأنّه يعني فقه اللغة بالمعنى العام من جهة، وتحقيق النّصوص والمخطوطات وفق مناهج معقّدة من جهة أخرى. يقول صالح: «علم الفيلولوجيا [...] يعني تحقيق النصوص القديمة أو المخطوطات على أسس علمية معقدة. [...] وعندما

---

(٢٢٧) أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٢١.

(٢٢٨) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ، ص ٢٢.

(٢٢٩) مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا ـ نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص ٧٨.



ظهر الاستشراق راح يطبقه على تراثنا العربي ـ الإسلامي فيحقق العديد من النصوص الإسلامية الكلاسيكية والمخطوطات القديمة»[٢٣٠].

لئن اشتهر المستشرقون باعتمادهم هذه المنهجيّة خلال القرن التاسع عشر، كما تقدّم، فإنّ أركون ينتقد الاقتصار على هذا المنهج في تحليل النّصوص بسبب الأضرار التي يخلّفها. يقول أركون: «إنه لصحيح القول بأن المنهجية الفيلولوجية والتاريخية إذا ما طُبّقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث ديني ما، فإنّها تخلّف وراءها حقلاً من الأنقاض»[٢٣١]. ويضرب على قصور المنهج الفيلولوجي مثلاً بدراسة المستشرق دافيد س. بورز (D. S. Powers) لآية الكلالة، فهو يرى أنه لم يخرج عن المنهج المعهود لدى سائر المستشرقين، إذ لم يزد على أن عمّق المنهجيّة التّفصيليّة للفقهاء المسلمين (نقد سلاسل الإسناد)، ودفعها في اتّجاه وضعيّ بحت (كالاهتمام بتحديد التّواريخ الدّقيقة، والتأكّد من مادّيّة الوقائع أو الأخبار أي صحّتها، وتصويب النّصوص وتعليق الحكم على الوقائع غير الثّابتة)، وفي الحصيلة فإنّ بورز لم يقطع في معنى الكلالة برأي، بل ظلّت آراؤه مجرّد فرضيّات، فلم يزد على أن صَدَمَ الوعي الإيمانيّ بشكل مجانيّ[٢٣٢].

ومن نافلة القول التّذكير بأنّ أركون لا ينكر أهميّة المنهج الفيلولوجيّ، ولا قيمة النّتائج التي يفضي إليها من تحقيق للنّصوص ونسبتها إلى أصحابها... ولكنّه يدعو إلى عدم الوقوف عنده، وإلى ضرورة تجاوزه إلى مناهج أخرى من شأنها تبيان مستوى آخر من الحقيقة[٢٣٣]. من هذه المناهج المنهج السّيميولوجيّ.

فما هي السّيميولوجيا؟ وما هي رهاناتها؟ وما هي النّتائج والخلاصات التي توصّل إليها أركون من وراء تطبيقها في مقاربة التّراث العربيّ الإسلاميّ والقطع مع بعض مسلّماته؟

يعتبر هذا المنهج من مناهج ما بعد البنيويّة وإن ظهرت إرهاصاته قبلها بكثير، إذ نشأ في الثّلث الأوّل من ق٢٠ على يدَي عالم اللغة السّويسريّ الأصل فرديناد دي سوسير (ت. ١٩١٣) والمنطقيّ الأمريكيّ تشارلز بيرس (ت. ١٩١٤). ويتّفق الباحثون من دي سوسير إلى رولان بارت مروراً بـ تزيفتان تودوروف وجورج مونان وجوليان غريماس... إلخ على تعريفه بأنّه علم يُعنى بدراسة العلامات، ويُعتبر تعريف مونان أنموذجاً على تلك التّعريفات. فهو يعرّفه بأنّه «العلم العام الذي يدرس كل أنساق (أو أنظمة) العلامات (أو الرموز) التي يتواصل النّاس بفضلها في ما بينهم»[٢٣٤]. وقد عرّف مؤلّفا دليل النّاقد الأدبي السّيمياء تعريفاً يوحي بأنّها منهج ونظريّة في الآن نفسه[٢٣٥].

---

(٢٣٠) حاشية هاشم صالح (*) في: أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٤٥.

(٢٣١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٤١.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢٣٤) George Mounin, *Introduction à la sémiologie générale* (Paris: Payot, 1970), p. 11.

(٢٣٥) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٠٦.





ودون الدخول في تفاصيل هذا الخلاف فإنّنا سنتعامل مع السّيمياء على أنّها منهج بحث، لا لأنّ كثيراً من الباحثين العرب يعتبرونها كذلك في الدّراسات الأدبية التي أنجزوها (محمد مفتاح وعبد الملك مرتاض وعبد السلام المسدّي... إلخ) فحسب، بل تقيّداً بهدفنا من هذا البحث. وإن كان الدّارس يقف في معجم جوليان غريماس، على اختلاف في الاصطلاح أيضاً، إذ خصّ السّيميوطيقا بالجانب العمليّ والدّراسات العينيّة حول العلامات بأنواعها اللسانيّة وغير اللسانيّة (منهج)، وقُصِرتْ دلالةُ السّيميولوجيا على الجانب النّظريّ العامّ لهذا العلم (نظريّة عامّة)[٢٣٦]. ومهما يكن من أمر، فإنّ الأهمّ من تحديد المصطلح هو معرفةُ الإشكاليّات التي أحاطت بهذا المنهج. فقد درس دي سوسير العلامة اللغويّة. ورأى أنّها تندرج في موضوع أكبر هي العلامات بصفة عامّة: سمعيّة وبصريّة. أمّا تحليل بيرس للسّيمولوجيا فقد تأسّس على أنواع العلامات المختلفة والتّمييز بين مستوياتها المتعدّدة. فحدّد أولاً الفرق بين الإشارات ذات الطّابع البصريّ كالسّهم الذي يشير إلى مكان معيّن، وهي إشارات تقوم العلاقة فيها بين الدّال والمدلول على التّجاور المكانيّ. أمّا النّوع الثّاني من العلامات فهو الأيقونة وتتمثّل في الصّورة التي تدلّ على متصوَّر، كصورة السّيّارة في إشارات المرور وغير ذلك ممّا تتحدّد فيه العلاقة بين الدّال والمدلول على أساس التّشابه، ولذلك يقتضي فهم العلامة الأيقونيّة وعي نظيرها في الحقيقة. أمّا النّوع الثّالث من العلامات فهو الرّمز، ونموذجه الأوّل هو الكلمة اللغويّة[٢٣٧].

ولئن ذهب سوسير إلى اعتبار السّيميائيّات علما وثيق الصّلة بالبسيكولوجيا والسّوسيولوجيا، فإنّ تطوّرات هذا العلم قد أظهرت علاقته بمجالات كثيرة كالسّينما والمسرح والإشهار... إلخ وإن ظلّ مجالُه الأبرزُ هو اللغة باعتبارها النّموذج السّيميائيّ الأكمل، وعُدّ تبعاً لذلك فرعاً من اللسانيّات. ولمّا كانت اللغة هي النّموذج السّيميولوجيّ الأكمل، وكانت اللغة عبارة عن نظام من العلامات، فإنّه يجدر بنا الإحاطةُ، وإنْ بإيجاز، بأهمّ الإشكاليّات المتعلّقة باللغة بوصفها كذلك، ودراسة التّطوّرات التي شهدتها. ينقل عبد العزيز حمودة عن ميشيل فوكو قوله في كتابه: **الكلمات والأشياء** (*Les Mots et les choses*) إنّ العلاقة بين الكلمة والشّيء الذي تشير إليه إلى حدود القرن السادس عشر، هي علاقة تشابه (Ressemblance)، وليتمّ فعل المعرفة كان ينبغي وجود رابطة بين طرفَي العلامة. وخلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وما شهده العصر الكلاسيكي من تحوّل معرفي، تحول التّشابه بين الدّال والمدلول إلى التّصوير والتّمثيل (Représentation)، وهي درجة أكثر تعقيداً من المرحلة الأولى. وفي نهاية القرن الثامن عشر انفتح الباب، بسبب التحوّلات المعرفيّة التي شهدها الفكر الغربيّ، أمام الاستخدامات البلاغيّة والرمزية، ولم تعد اللغة مجموعة من الرموز والدّلالات التّقليديّة التي تمارس معها آليّات المنطق الأرسطيّ نشاطها لمحاصرة المعنى بواسطة الحواسّ، بل

(٢٣٦) Aljidras Julien Greimas et Joseph Courtés, *Sémiotique, dictionnaire de linguistique* (Paris: Hachette, 1979), pp. 325-346.

(٢٣٧) صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر (بيروت؛ الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢)، ص ٩٧ ـ ٩٨.



أصبحت اللغة نظاماً له وحدتُه وتماسكُه الخاصّان به[٢٣٨]. وقد استند هاشم صالح إلى فوكو في ما انتهى إليه من استنتاج مفاده: أنّ الفكر الإسلاميّ لايزال من هذه النّاحية: أي من ناحية فهمه للعلاقة بين الدّال بالمدلول، ينتمي إلى الفضاء العقليّ للقرون الوسطى[٢٣٩]. وفي هذا السياق أيضاً «يقول عالم الإناسة لوسيان برول (Lucien Lévy- Bruhl) إنّ الناس في الثقافات البدائية يجدون صعوبة في التمييز بين الأسماء والأشياء التي ترجع إليها، فيرون في المدلولات أجزاء من الدّالات. ومن الواضح أنّ الخوف من «الصور المنحوتة» في التقليد اليهودي والمسيحي، وممارسات السحر [...] ترتبط بالظاهرة المذكورة»[٢٤٠]. ولهذه الظّاهرة، في الجانب العربيّ الإسلاميّ، تجلّيات كثيرة ونتائج خطيرة، سيبيّنهما أركون.

يمكن أن نكتفي بتعريف موجز لبعض المصطلحات والمفاهيم السّيميائيّة التي تفرضها الحاجة إلى إضاءة مقاربة أركون لاحقاً، للتّراث، ومنها: العلامة والدّال والمدلول والشّفرة والتّناصّ والتّبادل والتّركيب وترسيمة التّواصل في النّظم اللغويّة والأدبيّة.

ـ **العلامة والدّال والمدلول:** تتكوّن العلامة عند دي سوسير من دالّ (signifié) هو عبارة عن صورة صوتيّة، ومدلول (signifiant) هو المفهوم. وهو صورة ذهنيّة لا علاقة لها بالشّيء الواقعيّ الموجود خارج اللغة. أمّا عند بيرس فالعلامة هي شيء يشير إلى شيء آخر سواه، وإذا كان لكلّ علامة موضوع تشير إليه، فإنّه لا يشترط أن يكون لهذا الموضوع وجود طبيعيّ[٢٤١]. وهو ما يجعل العلاقة بين وجهَي العلامة اعتباطيّة، وذلك هو المبدأ اللغويّ الأوّل عند دي سوسير لا بالمعنى الذي اشتهر عند الإغريق في قولهم إنّ كلمة «كلب» لا تعضّ فقط، بل في مستوى وجهَي العلامة أي الدّال والمدلول معاً[٢٤٢].

ـ **الشّفرة (Code):** يرى السّيميائيّون «أنّ الفهم بأجمعه يعتمد على الشّفرات أو السّنن، فحينما نستخلص معنى من حدث ما، فذلك لأننا نمتلك نظاماً فكرياً، أو الشّفرة، تمكننا من القيام بذلك»[٢٤٣]. والمثل على ذلك البرق الذي كان يُظنّ قديماً أنّه علامة يصدرها كائن متسلّط، وأصبح اليوم يُفهم على أنّه ظاهرة كهربائيّة، وبذلك حلّت شفرة علميّة محلّ شفرة أسطوريّة. وقد شدّد سوسير على «أنّ الإشارات المنفردة لا معنى لها، إنّما تكتسب معنى عندما تُفسّر في ضوء علاقتها بعضها ببعض. وللشّيفرة بعدٌ اجتماعيّ؛ إذ هي «مجموعة من الممارسات التي يألفها مستخدمو

---

(٢٣٨) حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، ص ١٨٣.

(٢٣٩) انظر حاشية هاشم صالح ضمن: أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٨٢ ـ ٨٣

(٢٤٠) نقلاً عن: دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ترجمة طلال وهبه؛ مراجعة ميشال زكريا، لسانيات ومعاجم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ١٣٨ ـ ١٣٩. لمزيد التّوسّع، انظر الفقرة: الكلمة ليست هي الشيء، ص ١٢٩ ـ ١٤٣.

(٢٤١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، ج ١: الاصطلاحات والمفاهيم، ص ٥٠٠.

(٢٤٢) تشاندلر، أسس السيميائية، ص ٥٨.

(٢٤٣) فضل، مناهج النقد المعاصر، ص ١٠١.



وسيلة الاتصال التي تعمل ضمن إطار ثقافي واسع، وبالفعل كما يقول ستيوارت هال (S. Hall) «لا وجود لخطاب مفهوم خارج عمل الشيفرة»(٢٤٤).

ويضيف صلاح فضل أن اللغات الإنسانيّة أكثر الأنظمة تطويراً للتّشفير، وقد يتضمّن تأويل الأقوال البشريّة عدداً من الشّفرات في ذات الوقت(٢٤٥). وهو ما يحيل على مفهوم التّناصّ.

ـ **التّناصّ:** تولّد هذا المصطلح في السّيمياء، واكتسب خصوصيّة في سياقها. وقد استحدثته الباحثة البلغاريّة الأصل جوليا كريستيفا (J. Kristeva). ويرتبط عموماً بمنظَري ما بعد الحداثة و«تتحدّث كريستيفا عن النصوص باعتبارها تتضمن محورين: **الأول:** أفقي يربط بين مؤلف النصّ وقارئه. **والثاني:** عمودي يربط بين النص والنصوص الأخرى. ويجمع بين المحورين شيفرات مشتركة، ويستند كل نصّ وكل قراءة إلى شيفرات معروفة مسبّقاً»(٢٤٦). وليس التّناصّ مجرّدَ استعارة نصٌّ ما كلماتٍ من نصّ آخر، وإدراجها في نسيجه، وإنّما يتعلّق الأمر بتعديل شفرة النّص الجديد بإدراج شفرات النّصّ الأصليّ فيه. وهذا الإدراج بين الشّفرات ينتج منه توليد لدلالات جديدة من منظور سيمولوجيّ، والتّناصّ بين شتّى النّصوص، كما ترى كريستيفا، أمر لا مفرّ منه، لذلك تقتضي القراءةُ المناسبةُ للنّصوص وضعَها ضمن النّصوص السّابقةِ لها أو المتزامنة معها(٢٤٧).

ـ **التّبادل (العلاقات الترابطيّة (الجدوليّة)** (Rapports associatifs (paradigmatiques)): عرّف صلاح فضل مصطلح التّبادل بقوله: «أخذ السيميائيون عن سوسير فكرة أن أي إشارة قبل ظهورها في أي منطوق فعلي توجد في شفرتها كجزء من قائمة تبادليّة، أي من نظام من العلاقات التي تربطها بإشارات أخرى من خلال التشابه والاختلاف [مترادفات/متضادات/... إلخ] [...] وتقدم هذه البنية التبادلية الميدان الممكن للاستبدالات التي تنتج منها الاستعارات والتوريات والكنايات والمجازات الأخرى. وتؤدي فكرة التبادل إذا ما دفعت أبعد قليلاً إلى عملية توليد سيميائية غير محددة»(٢٤٨). فالعلاقات التّرابطيّة، إذاً، تجمع بين عدد من العناصر بصورة غيابيّة ضمن سلسلة مجالها الذّاكرة. وقد أكسبها اللغويّون، بعد دي سوسير، بعداً أدقّ حين حصروها بجملة من التّعويضات وفق مستوى لغويّ ما (صوتيّ/صرفيّ/نحويّ...) من قبيل استبدال الحرف الأوّل في كلمة قال، فتصبح: سال/مال/قال...

ـ **التّركيب (العلاقات السّياقيّة** (Rapports syntagmatiques)): إذا كان التّبادل بين الكلمات يتمّ على المحور العموديّ فإنّ التّركيب بينها يقع على المحور الأفقيّ، وإذا كانت العلاقة بين الدّوالّ في العلاقات التّبادليّة/الجدوليّة غيابيّة، فإنّ العلاقة بينها على المحور التّركيبيّ حضوريّة

---

(٢٤٤) تشاندلر، المصدر نفسه، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.
(٢٤٥) فضل، المصدر نفسه، ص ١٠١.
(٢٤٦) تشاندلر. المصدر نفسه، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.
(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.
(٢٤٨) فضل. مناهج النقد المعاصر. ص ١٠١.



ضمن سلسلة قوليّة يتعاقب فيها الفعل والفاعل مثلاً، وهو عند تشارلز بيرس يشير إلى شيء شبيه جدّاً بالنحو(٢٤٩).

يلخّص تشارلز صعيدَي الاستبدال والتّركيب مقارناً بينهما بقوله: «صعيد التركيب هو صعيد مزج «هذا مع هذا مع هذا» (...) بينما صعيد الاستبداليّة هو صعيد انتقاء «هذا أو هذا أو هذا»»(٢٥٠).

ـ ترسيمة التّواصل: يُقْصَد بترسيمة التّواصل نظام التّواصل الاجتماعيّ والثّقافيّ الذي تُحلَّلُ في ضوئه العلاماتُ. وقد وضعه لغويّ من الجيل الثّاني هو الرّوسيّ رومان جاكوبسون (R. Osipovitch Jakobson) (ت. ١٩٨٢). واختلاف الأقوال في طبيعتها وجنسها إنّما يكون في تركيزها على أحد العناصر السّتّة المكوّنة للمخطّط التّمثيليّ (ترسيمة التّواصل). وتتعلّق بكلّ عنصر وظيفة تتّصل به(٢٥١).

فكيف وظّف أركون هذا المنهج ومفاهيمه في مراجعة التّراث؟ وكيف يمكن أن تسهم السّيميائيّة في إزالة عوائق التّراث، وإحداث زحزحات جديدة في مفاهيمه وتصوّراته في ضوء الآفاق التي فتحتها في العلاقة بين الفكر واللغة، وفي التّصوّرات التي أرستها بين عالمَي الكلمات والأشياء؟

تتأتّى ضرورة توظيف المنهج الألسنيّ في مقاربة التّراث من انحسار الآليّات العقليّة والأطر الثّقافيّة القديمة، وضرورة البحث عن آليّات جديدة من شأنها إقناع الوعي الحديث. يقول أركون في سياق تحليله لكيفيّة معايشة تجربة التّقديس في القديم، بما في تلك التّجربة من انغماس للوعي في عالم العجيب والسّاحر والخارق للطّبيعة، مشيراً إلى تحوّل هذه التّجربة إلى تجربة إشكاليّة، لم تعد ترضي الوعي المنبثق الصّاعد حديثاً. يقول أركون إذاً: إنّ «تعرية الآليّات السيميائية للخطاب السردي القصصي والدراسة التحليلية للمجاز والرمز ثم دراسة التصورات الأسطورية من خلال المنظور الأنثروبولوجي لم تعد تسمح للأخبار والحكايات التقليدية في أن تغمس الوعي في عالم العجيب الساحر والخارق للطبيعة»(٢٥٢).

بناء على ما تقدّم، فإنّ النّظرة الحديثة تأبى الرّبط التّقليديّ بين الدّال والمدلول على أساس المشابهة، وتُباعِد بينهما في علاقة حرّة مرنة، معتبرة أنّ الدّال، كما رأينا مع بيرس، قد لا يكون له مدلول طبيعيّ واقعيّ. ومن هذا المنظور تبدو استفادة أركون من العلاقة الحديثة بين الدّالّ والمدلول واضحة في رصده مفهوم العقل في القرآن، وفي دعوته إلى القطع مع تلك العلاقة في

---

(٢٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٢٥٠) تشاندلر، المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٥١) صدّار نور الدين، «سيميائيات التواصل الفنّي: إشكالية البحث عن القصدية،» مجلة كتابات معاصرة (فنون وعلوم)، السنة ٢١، العدد ٨١ (آب/أغسطس ـ أيلول/سبتمبر ٢٠١١)، ص ٢٨ ـ ٢٩. انظر أيضاً: عبد الله إبراهيم وسعيد الغانمي وعوّاد علي، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة (البنيوية، السيميائية، التفكيك)، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، الفصل الثاني: «السيميائية: الاتجاهات المعاصرة ووظائف العلامات،» ص ٧٣ ـ ١١١.

(٢٥٢) أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ١٠٢. وانظر أيضاً حاشية هاشم صالح، ص ٨٢ ـ ٨٣.



شكلها التّراثيّ. يقول أركون: «نظرة العقل في القرآن تتركز على الكلام، أي على العلامات والآيات والرموز، وليس على الواقع ذاته. [...] ولذلك فإن كلمة سماء أو أرض أو قمر أو رعد أو برق أو نجوم... ينبغي ألّا تخدعنا فهي ليست مقصودة لذاتها، أي بمعناها الفيزيائي المحسوس، وإنما مقصودة بمعناها الرمزي والمجازي»(٢٥٣). ويعتقد أركون أنّ كلّ المشكلات المُثارة حول الوحي والتّصوّرات التي يشكّلها الإنسان عن الذّات المتعالية إنّما تكمن جميعاً في اللغة، وبخاصّة من جهة الطبيعة الاعتباطيّة لعلاقة الدّال بالمدلول، والكلمة بالشيء، غير أنّ «المسلمين يعتقدون أنه من السهل أن نتكلم عن الله هكذا في الهواء، أو يكفي أن نذكر اسمه أو نحيل عليه لكي نتوصّل إليه مباشرة أو لكي يصبح حاضراً بيننا. هذا تصور مثالي عذب خاص بالعصور الوسطى، أي عندما لم يكن الناس يستطيعون التفريق بين الاسم/المسمّى، بين الكلمة والشيء الذي تدلّ عليه»(٢٥٤). ولنا، إن شئنا متابعة ملاحظة أركون إلى نهاياتها التي تقتضيها، أن نستنتج مقدار خطورتها في ما يتّصل بتغيير النّظرة إلى كثير من الممارسات الدينيّة (السّحريّة) كالتّعاويذ، والأدعية، والتّسبيح والبسملة... والعادات الشّعبية كتعليق اسم الجلالة والآيات القرآنيّة في المحلّات والبيوت وغيرها.

إذا كان أركون قد تحدّث عن استنفاد الأدوات العقليّة والأطر الثّقافيّة القديمتين لطاقتَيهما التّفسيريّة ولقدرتَيهما على إنتاج المعنى والإقناع به، فإنّه لم يكتف بالقول إنّ الدّوالّ لا تشير إلى مدلولات واقعيّة، بل أسند إلى التّحليل السّيميائيّ فائدة عظمى تفسّر إصراره عليه. وقد اتّخذ رهانه عليه طابعاً إيبيستيمولوجياً ونفسيّاً يتمثّل بخلق مسافة نقديّة مناسبة بين الذّات والموضوع من أجل التّخفيف من هيبة النّصوص التي قد تنال من الموضوعيّة المطلوبة في مقاربتها. يقول أركون: «التحليل السيميائي (أو العلامتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى. فالتحليل السيميائي يقدّم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريباً منهجياً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى (أو يتولّد) من خلالها. وهذه الخطوة تمتلك أيضاً رهانات إيبيستيمولوجية»(٢٥٥). من النّتائج التي أفضى إليها الدّرس اللغويّ بعامّة، والسّيميائيّ منه بخاصّة، أنّ الدّلالة النّصّية تتشكّل في إطار شفرة (أو شفرات) النصّ، وكلّ اجتزاء للنّص أو تفتيت لوحدته لا يؤدّي إلّا إلى دلالات مظلّلة. ويذهب أركون أيضاً هذا المذهب المؤكّد لوحدة النّصّ القرآني في قوله: «إذا كنت أعتبر القرآن كوحدة متكاملة [...] فإنّ هذا لا يعني فقط أنني أنصاع لمبدأ منهجي تنص عليه الألسنيات الحديثة، وإنما أنصاع أيضاً للموقف الإسلامي المشترك والشائع. صحيح [...] أنهم (أي المسلمون) قد فرزوا من القرآن بعض الآيات التشريعية وفصلوها عن غيرها ولكن لم يتصور الفكر الإسلامي ولا المسلمون القرآن في أية لحظة من اللحظات ككتاب مجزّإ أو مفتّت»(٢٥٦).

---

(٢٥٣) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٢٨٥.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٨. انظر أيضاً: أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٤٠.

(٢٥٥) أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢٥٦) أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص ٢١٨.



من القراءات التي تتجلّى فيها الاستفادة من الدّرس السيميائيّ الحديث، المقاربة التي أنجزها أركون لسورة الفاتحة متوسّلاً فيها مفهوم المحور التّركيبيّ ومفهوم المحور الاستبداليّ (محور الاختيار)، وما تتيحه هذه المقاربة من وعي بالتّماهي بين الوحي والكلام الأدبيّ الرفيع من جهة الاشتغال اللغوي، وما تتضمّنه تلك العمليّة من إكراهات واختيارات لا يمكن إلّا أن تكون نسبيّة بالنّظر إلى شروطها التّاريخيّة والنّفسية والمعرفيّة... وانتهى أركون إلى أنّه كلّما حدّدنا بصرامة ودقّة صائغات الخطاب ثم بشكل أكثر احتماليّة المفردات المجرّدة، كلّما اقتربنا من «فهم خيارات المتكلّم أو الناطق. أقصد سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها، وذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة»[٢٥٧].

يذهب أركون إلى أنّ بعض مفاهيمه الأساسيّة قد بلورها انطلاقاً من تطبيقه المنهج السّيميائيّ، ومنها مفهوم الخطاب النّبويّ الذي كانت له نتائج مهمّة في سياق تشكيل رؤية موحّدة عن جميع الأديان، التّوحيديّة منها خاصّة، يقول أركون: «الكتب الثلاثة [التوراة والإنجيل والقرآن] تتميز بخصائص لغوية وسيميائية ـ دلالية مشتركة ومتشابهة. وهي خصائص تميّز الخطاب الديني عن غيره من الخطابات على الصعيد اللغوي المحض كالخطاب الفلسفي مثلًا [...]. ولهذا السبب يحق لنا أن نتحدث عن شيء اسمه الخطاب النبوي أو خطاب النبوّة أو خطاب الأنبياء (Le Discours prophétique)»[٢٥٨].

ويؤكّد أركون أهمّيّة دراسة ظاهرة التّناصّ في الخطاب القرآنيّ. فهو يستعيد القصص والوصايا والتّعاليم والطّقوس من الكتب السّابقة والحضارات القديمة، رغم اعتبارها جاهليّة أو محرّفة، فيدمجها في منظوره الخاصّ مغيّراً غاتيّاتها ومضامينها «وبالتالي فإن فكرة البنية السيميائية القادرة على دمج مختلف أنواع الحس العملي السابقة، أي مختلف التراثات السابقة، على درجة فائقة من الأهمية»[٢٥٩].

في مواجهة الأسئلة التي تطرحها سورة التّوبة على الدّارس الحديث وعلى ضمير المسلم المعاصر على حدّ السّواء، وهي أسئلة تتعلّق بكيفية إنتاج العنف، والمعاني التّعبويّة منذ زمن النبي إلى اليوم، ومكانة الحقيقة التي تتطلّب هذا العنف، يرى أركون أنّه «ينبغي الإجابة أوّلاً من الناحية السيميائية الدلالية ثم التاريخية ثم الأنثروبولوجية»[٢٦٠]، والهدف من هذه الدراسة ثلاثيّة الأبعاد، كما يقول أركون، هو مساعدة التّيولوجي (والمؤمن التقليديّ) على الاعتراف بضرورة وجود تفسير جديد للكتب المقدّسة، إذ الوحدات المعنويّة التي تشكّل رهانات الصّراع في سورة التّوبة خصوصاً، والقرآن الكريم عموماً، متعالية متسامية، قبل أن تُمحى وتُطمس نهائيّاً. وهي من جهة أخرى تلخّص

(٢٥٧) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ١٢٥.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٨، هامش (١).

(٢٥٩) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١٤٩.

(٢٦٠) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٩٣.



الوحدة المركزيّة الكبرى المتمثّلة بالميثاق الأوّلي الذي ربط بين آدم والله في كل الحلقات المشكّلة لتاريخ الخلاص في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام(٢٦١).

هكذا نخلص إلى أنّ أركون قد حشد في نقد التّراث مناهج الألسنيّة من فيلولوجيا وسيميائيّة، ومناهج علم التّاريخ، ومناهج علم الاجتماع، ومناهج الأنثروبولوجيا بمختلف اختصاصاتها، ومناهج الفلسفة النّقديّة. وقد وقفنا على أنّ هذا الحضور تجسّد، بصورة صريحة في نصوص أركون. أمّا أسباب هذه الظّاهرة، ظاهرة التعدّد المنهجي، فقد أسلمنا النّظر إلى أنّ بعضها متعلّق بالمؤلّف (صورته عن نفسه: هاجس الوساطة بين ثقافتين، ورهاناته: تحديث التّراث) وبعضها الآخر متعلّق بالمادّة التّراثية نفسها.

مهما يكن من أمر، فإنّ أهمّ ما نخلص إليه أنّ المرتكزات النّظريّة التي صدر عنها أركون، والحشد المنهجيّ الذي وسم مباشرته لمعالجة التّراث، قد أفضيا معاً إلى قطائع مع مستويات متعدّدة من التّراث: القطع مع النّسيان والطّمس، والعمل على زحزحة إشكاليات التراث من التّعالي والتّقديس إلى مجال، والقطع مع الرّأي الواحد، ورفض احتكار التّأويل وواحديّته، والقطع مع عالم العجيب والسّاحر الخلّاب...).

وإذا كنّا قد وسمنا القطيعة عند أركون بأنّها وسطى، فليس لأنّها جمعت بين الإيمان بحتميّة تواصل الماضي في الحاضر من جهة، وضرورة تمحيص هذا الماضي كي يستحقّ ذاك التّواصل فحسب، بل لأنّها اقتربت، في مستويَي المنهج والطّرح الفكري، من تصوّرات العروي حيناً ومن أطروحات الجابري حيناً آخر. وإن كان من الدّقّة أيضاً القول إنّ مقاربة أركون قد ذهبت في تمحيص التّراث والقطع معه أبعد ممّا ذهبت إليه قطيعة الجابري الصّغرى، وأدنى من القطيعة الكبرى التي ذهب إليها العروي كما سنرى.

ثالثاً: القطيعة الكبرى: العروي أنموذجاً

١ ـ القطيعة عند العروي: المرتكزات النّظريّة

إنّ العلاقةَ التي دعا إليها العروي مع التّراث تحتكم إلى مرتكزات نظريّة ومنهجيّة أفضت به إلى النتائج الآتية: أوّلاً، تحديد نوع تلك العلاقة (القطيعة)؛ ثانياً، تعيين طبيعتها (تاريخيّة)؛ ثالثاً، رسم حدودها ومداها (كبرى/تامّة). وتقتضي هذه النّتائج التعرّضَ بالتّحليل إلى تلك المرتكزات التي استندت إليها دعوته، والفحصَ فيها عن مبرّرات النّتائج والخلاصات التي انتهى إلى تقريرها في شأن تلك القطيعة. وقد اخترنا سبيل التدرّج في تحليل تلك المرتكزات النّظريّة والمنهجيّة، فجعلنا أطروحتَي التّاريخيّة والتّاريخانيّة في صدارة المبحث، لأنّهما، عند العروي، مطلبان

---

(٢٦١) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٦.



يفضي تبنّيهما ضرورة إلى استدعاء ماركسيّة مؤوّلة على نحو ما بوصفها مدرسة للفكر التّاريخي والتّاريخانيّة. وسنختم هذا المبحث بالنّظر في مسألة تطبيقيّة هي ظاهرة التّبعيّة والتّأخر. **أوّلاً**، لأنّها تجسيد ملموس للمقدّمات النّظريّة؛ وثانياً، لأنّ مقاربة العروي لهذه الظّاهرة على صلة متينة بالدّعوة إلى القطيعة من حيث تحديدُ طبيعتها التّاريخية من جهة، ومن حيث درجةُ لزومها من جهة أخرى.

فما هي التاريخانيّة؟ وما المقصود بالفكر التاريخي؟ وما علاقتهما بالتّقليد والتّراث؟

أ ـ التّاريخانيّة والفكر التّاريخيّ

وضع العروي الفكر التّاريخيّ والتّاريخانية ((Hitorisme - Historicité (Historicisme)) في مقابل التّراث والفكر التّقليديّ. وهو تقابل يستند إلى اختلاف في مستوى تصوّر كلّ منهما للزّمن وسيرورة الحدث التّاريخيّ. ذلك أنّ فكرة التّاريخ نفسها تعني «في نطاق التقليد، الذكر والتذكير، أي الرجوع إلى الأصول، فتنحل الأخبار في أولياتها (عيونها) وتبدو النتيجة أقل أهمية/فائدة/حقيقة من الأصل والمبدى»[٢٦٢]. ولئن كان التّقليد سرمديّاً ولا زمنيّاً بالتّعريف، كما يقول العروي، فإنّ موقفه منه لم يتّسم بالرّفض المطلق، بل سعى، في نطاق التّاريخ البشريّ، إلى التماس بعض ما يمكن أن يكون للتّقليد والموروث من مزايا في مرحلة ما من تاريخ الإنسان. فبيّن أن حياة البشر ربّما كانت في حاجة في فترة ما من تاريخها إلى التّقليد واللازمنيّة لتخليص الفكر من التسيّب، واكتساب القدرة على التمثّل والتّذكّر. إلّا أنّ ذلك سرعان ما تحوّل إلى تصلّب وتحجّر أصبح، بعد زمن معيّن، من المستحيل معهما الانفلات من عالم مسحور يطوي فيه الثّابتُ المتغيّرَ، وينحلّ الطّريف في التّالد[٢٦٣]. وتترتّب عن هذه الرّؤية نظرة مخصوصة للحدث التّاريخي يُعاد بموجبها المستجدّ إلى أصله لأنّه لا حقيقة له تقوم بذاتها، بل هو مجرّد مثل وصورة وانعكاس لفكرة معروفة، أي معدوداً ضمن العجائب والغرائب والبدائع التي لا تحاكي المعروف، لذلك تظلّ خارجيّة وتحافظ دوماً على تموقعها خارج الذّات. وهو ما يجرّد الحدث التّاريخي من موضوعيّته، ويفقده وزنه الحقيقيّ، لذلك ينتهي العروي إلى القول بأنّه بات من الواضح «أن الشرط لاكتشاف موضوعية التاريخ هو تجاوز حدود تقليد [سنّة، تراث] معين»[٢٦٤]. ولا يصبح اكتشاف التّاريخ في مجتمع تقليديّ ممكناً، عنده، إلّا في إطار الدّعوة التاريخانيّة كما سنرى.

ولمّا كان العروي، وهو يبحث في منزلة الفكر التّاريخي في مجتمع تقليديّ، كان معنيّاً بهدف أسمى هو إمكانيّة الإصلاح، فقد جعله هذا الهدف يرفض أمرين:

---

(٢٦٢) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ: ١ ـ الألفاظ والمذاهب؛ ٢ ـ المفاهيم والأصول**، ٢ ج، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ج ٢، ص ٣٤٧.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(٢٦٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.



١ ـ المساواة بين مفاهيم التّراث من جهة، وبين مفاهيم العصر من جهة أخرى. والحكم بالتّفاوت التّاريخي بينهما على نحو يمنع كلّ إمكانيّة للفهم والتّفاهم، يقول العروي: «نعرّف المنهج السلفي بأنه اللجوء إلى ضمانة الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر، كتحرير المرأة باسم القرآن والحديث مع أن المجتمع الرأسمالي الذي يعتبر في الفرد قوة عمل فقط، كيفما كان السن والجنس، هو الذي فرض تحرير المرأة لا الدعوة إلى المساواة بين الناس، أو اعتبار الزكاة أداة للتعادل بين الناس، والحال أن المساواة في المجتمع غير الرّأسماليّ غيرها في المجتمع الرأسمالي، وعموماً فإن اللجوء إلى منهج الماضي يمنع من فهم إنجازات العصر الحديث (مساواة، كرامة/ حرية...)»[٢٦٥].

٢ ـ توظيف المنطق التّراثيّ، مهما كان هذا التّوظيف براغماتيّاً ومرحليّاً، ومهما كانت الغاية منه نبيلة كالتّمكين للفكر الجديد ومساعدة النّاس على تقبّله. ويتساءل العروي، في هذا السّياق: «هل اللجوء إلى منطق الماضي يقتصد الطريق، يقنع العامة، يدفع الناس إلى قبول الجديد، أم يخضع الحاضر المتجدد لمنطق الراكد، ويقوي بالتالي، رغم المكاسب الجزئية، دعاة الماضي، غير المقتنعين بضرورة الإصلاح؟»[٢٦٦] وكان جوابه القاطع هو الانحياز إلى الافتراض الثّاني، وقد ضرب على ذلك أمثلة حقّقت بعض المكاسب وإن بطريقة انتقائية، ولكنّها مهّدت الطّريق على المدى الطّويل للفكر السلفيّ. ومن تلك الأمثلة تمهيد علي عبد الرّازق لفكر الإخوان المسلمين في مصر: فلئن قضى على الدّعوة إلى الخلافة، وأرسى الدّعائم الأولى لفكرة الحكم التّمثيليّ، في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥)، فإنّه لم يرسِ البتّة دعائم ثقافة حديثة، بل إنّه، على العكس من ذلك، قد ساهم في تقوية الفكر التّراثيّ السّلفي، لأنّ منطق الخطاب الذي به دحض فكرة الخلافة، وإليه استند في الدّعوة إلى الحكم التّمثيليّ العصريّ لم يتجاوز أصلاً منطق الخطاب التّقليديّ، وإن توخّى سبيل الانتقاء والتّعامل البراغماتيّ في قراءة التّاريخ الإسلاميّ[٢٦٧].

فما المقصود بالفكر التّاريخي وبالتّاريخانيّة؟ وما هي الأسس والمبادئ التي نهضا عليها؟ وكيف يناقضان الفكر التّراثي ويسوّغان القطيعة معه؟

ننطلق في تعريف الفكر التّاريخيّ والتّاريخانيّة عند العروي، ممّا رصده الباحث السّوري تركي علي الرّبيعو، عند العروي، من خصائص وسمها بالبيان الوقائيّ من أجل التّاريخانيّة[٢٦٨]. ومنها: أ ـ أنّ التّاريخ حقّاً هو تاريخ البشر للبشر وبالبشر. ب ـ أنْ لا تاريخ سوى تاريخ الوعي البشريّ.

---

(٢٦٥) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢٠.

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢٦٨) يشير العروي إلى أنّ مفهوم التّاريخيّة «من إبداع كارل فرنر ١٨٧٩ لتعريف فلسفة فيكو الذي أكد أنّ العقل البشريّ لا يدرك إلّا ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكوّن العالم التاريخي. انظر: العروي، **مفهوم التاريخ، ج ٢: المفاهيم والأصول**، ص ٣٤٧.



ج ـ أنّ التّاريخ هو سيرورة الإنسان كإنسان، ككائن حرّ وعاقل وخلّاق. د ـ أنّ غاية التّاريخ هي مواصلة بناء التّاريخ[٢٦٩]. ونستخلص من هذا البيان تأكيد البعد البشريّ في صنع التّاريخ بكلّ ما يترتّب عنه من قول بنسبيّة الحقيقة أو تعدّدها... ومن حضور للوعي والإرادة في تجربة الإنسان مع الزّمن. وهو ما يناقض التّاريخ السّماوي، والأبعاد الميتافيزيقية، والتّعلّق بالمطلقات... التي يقوم عليها الفكر التّراثيّ.

وقد أكّد العروي أنّه لا سبيل إلى القضاء على الفكر السّلفيّ والانتقائي المُهيمنيْن على الثّقافة العربيّة إلّا بـ «الخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته، وإن أربعة من هذه المقومات تحدد مفهوم **الفكر التاريخي**. وهي: ١ ـ صيرورة الحقيقة؛ ٢ ـ إيجابية الحدث التّاريخيّ؛ ٣ ـ تسلسل الأحداث؛ ٤ ـ مسؤوليّة الأفراد (بمعنى أنّ الإنسان هو صانع التاريخ). وأربعة، تحدّد معنى التّاريخانيّة، وهي: ١ ـ ثبوت قوانين التّطوّر التّاريخيّ (حتميّة المراحل)؛ ٢ ـ وحدة الاتّجاه (الماضي المستقبل)؛ ٣ ـ إمكانيّة اقتباس الثّقافة (وحدة الجنس)؛ ٤ ـ إيجابية دور المثقّف والسّياسيّ (الطّفرة واقتصاد الزّمن)»[٢٧٠].

إن أهمّ ما ينبني على تلك المقوّمات، في ما نحن منه بسبيل، هو أنّ فهمَ الأحداث التّاريخيّة وتفسيرَها بإمكانات بشريّة صرف أمر ممكن، وأنّ الإنسان هو المسؤول عن الوقائع التّاريخيّة، لأنّ الإقدام على الفعل والإحجام عنه بيده هو لا بيد قوى غيبية. أمّا النتيجة الأهمّ التي يمكن أن نخلص إليها فهي التغيّر المستمرّ، على نحو تكون معه معرفة الماضي محدِّدةً للوقائع الحاضرة، مثلما أنّ أحداث الحاضر تعيد بناء الماضي. ويعني هذا كذلك أن معنى التّاريخ يكمن في عمليّة التطوّر ذاتها، لا في حقيقة سرمديّة معروفة منذ البدء، أو ستُعرف أثناء عمليّة التطوّر أو في نهايتها. لذلك يصحّ، كما يرى العروي، تعريف التّاريخ بأنّه تحديداً تاريخ التّأخر وتعويض التّأخر. ذلك أنّه: «لكي يكون التاريخ ميدان جد ومسؤولية، لا بد من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة. عندما يصف المؤرخ حدثاً ما ويريد أن يعطيه وزناً وقوة تأثير يلزمه حتماً ألّا يكون مقتنعاً بقيمته مسبقاً أو بتفاهته مسبقاً، يجب أن يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجياً يوماً بعد يوم وعملاً بعد عمل، وحكماً بعد حكم، بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة التامة القارة»[٢٧١].

أمّا التّاريخانيّة فهي إيديولوجيا التّعويض من حيث هي وعي بهذا التأخّر ومحاولة قصوى لاستدراكه، أو بعبارة العروي «هي حصر كل تجارب الإنسان مع الزمان في تجربة التاريخ أي العمل الجماعي الهادف»[٢٧٢]. فلا يكون لأيّ عامل آخر، سوى التّاريخ، تأثيرٌ في أحوال البشر، وإليه وحده تنتهي الحوادث في أسبابها وغاياتها. يقول العروي: «أستعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن

---

(٢٦٩) تركي علي الربيعو، «بين المؤرخ والأدلوجة. قراءة في تاريخانية العروي،» **الاجتهاد** (بيروت)، السنة ٦، العدد ٢٥ (خريف ١٩٩٤) ص ١٧١. انظر: العروي، **مفهوم التاريخ،** ج ٢: **المفاهيم والأصول،** ص ٣٤ و٣٦٣.

(٢٧٠) العروي، **العرب والفكر التاريخي،** ص ٩١ ـ ٩٢ و٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢٧١) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٧٢) العروي، **مفهوم التاريخ،** ج ٢: **المفاهيم والأصول،** ص ٣٨٩.



النزعة التاريخية التي تنفي أي تدخل خارجي في الحدث التاريخي بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما رُوي ويروى عن الموجودات»(٢٧٣).

وهكذا فإنّ التّاريخانيّة، برفضها المطلقات وتفسير ما يجري على الأرض تفسيراً غيبيّاً مفارقاً، إنّما ترفض تحديداً ما يقوم عليه الفكر التّقليديّ السّلفيّ التّراثيّ، وترى، في مقابل ذلك، أنّ التاريخ البشريّ هو المجال الوحيد لفهم الظّواهر الإنسانيّة.

فكيف يمكن اكتساب الفكر التّاريخيّ؟ وكيف يظهر في المجتمع؟ وما هي دواعيه؟

يرى العروي أنّ الفكر الغربيّ الحديث يطرح اختيارات فكريّة متعدّدة، إلّا أنّ ما يصلح لنا منها هو الفكر التّاريخيّ وحده. مثلما أنّ الماركسيّة، كما سنرى، تُقرأ وتُؤوّل تأويلات متنوّعة، إلّا أنّ ما يناسب وضعنا من تلك القراءات والتّأويلات هو التّأويل التّاريخاني تحديداً منظوراً إليه بمنظار المنفعة لا بمنظار الصّحّة والصّواب، ومن زاوية السّلوك لا من زاوية الحقيقة كما يفعل الفيلسوف. ذلك أنّ «ما يحرك المجتمع ليس الحق بقدر ما هو المنفعة»(٢٧٤)، كما يقول العروي. ومن وجوه المنفعة التي تستدعي تبنّي التّاريخانيّة، عجز شعب من الشعوب عن الفعل في التّاريخ بسبب عوائق التّقليد، وترسّخ السّنن الموروثة.

بيّن العروي في هذا السّياق أيضاً كيفيّة اكتساب الوعي التّاريخي، محدّداً مصدره في الفكر العالميّ الحديث. يقول العروي: «إن السلاح الوحيد ضد اللاتأثير، هو كسب الفكر التاريخي الذي لا يتعلم من دراسة التاريخ، كما يتبادر إلى الذهن، بل يتطلب الاقتناع بنظرية في التاريخ. وهذه لا توجد اليوم بكيفية شاملة ومقنعة إلا في الماركسية»(٢٧٥). ويذهب إلى تقرير ضرب من الحتميّة والتّلازم المطلق بين حالة التخلّف والتّأخّر التّاريخيّ الذي قد يجد مجتمع ما نفسه فيها (وضع تاريخيّ)، وبين ظهور النّزعة التّاريخانيّة بوصفها السّبيل الوحيدة لوعي التّخلّف، والطّريقة المثلى لمعرفة كيفيّة الانتقال من واقع التأخّر الموجود إلى واقع التقدّم المنشود (وعي إيديولوجيّ). يقول العروي: «لا يظهر وعي ونشاط وحيوية في مجتمع مغلوب على أمره أو مسيطر عليه أو على أقل تقدير محتقر ومهمل، إلا وظهرت النزعة التاريخانية، بدونها يعم الخضوع ويبرر الاستسلام»(٢٧٦).

وبظهور النّزعة التّاريخانيّة بوصفها الإيديولوجيا المطابقة لوعي التخلّف والخروج منه، فإنّ علاقة الذّات بأحداث التّاريخ تتكيّف بذلك الوعي، فتُصنّف وفق ملاءمتها للغاية المرجوّة أو عدم ملاءمتها. يقول العروي: «إن التاريخاني مقتنع أن التاريخ خاضع لقوانين قارة تسير به في اتجاه مرسوم نحو غاية محققة. فالغاية هي المثل الأعلى والمعيار الأصل، فتنقسم أعمال البشر

---

(٢٧٣) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٥٢ (الهامش).

(٢٧٤) المصدر نفسه، ١٨ (الهامش)، وعبد الله العروي: السنّة والإصلاح (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ٦، وثقافتنا في ضوء التاريخ، ط ٦ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٦.

(٢٧٥) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٦٨.

(٢٧٦) المصدر نفسه، ص ١٧٤، و Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes (Traditionalisme ou historicisme?)* (Paris: Maspéro, 1974), p. 140.



إلى ثلاثة أقسام: تلك التي تعجّل بتحقيق الغاية، وتلك التي تعرقل، وأخيراً تلك التي لا تؤثر سلباً ولا إيجاباً»[٢٧٧].

خلاصة القول، فإنّه إذا صحّ أنّ غلبة التّقليد والفكر التّراثي على الثّقافة العربيّة هي العامل المؤسّس لحالة التأخّر التي تميّز الواقع العربيّ، فإنّ السبيل الوحيدة لتغيير هذا الواقع إنّما يتمّ عبر الإيمان بنظرية في التّاريخ (التّاريخانيّة) من أجل اكتساب الفكر التّاريخي، ولا توجد تلك النّظرية بصورة شاملة ومقنعة، كما يقول العروي، إلا في الماركسيّة.

فكيف فهم العروي الماركسيّة؟ وما هي التّأويلات التي رفضها؟ وبمَ تتمثّل نتائج هذا الاختيار على المستويين النّظري والمنهجيّ؟

ب ـ تأويل الماركسيّة: موضوعيّة ـ تاريخانيّة

ميّز العروي بين وضعيْن للماركسيّة في بلدان العالم الثّالث، ومنها البلاد العربيّة: ماركسيّة تلقائيّة لا واعية تفرض نفسها فرضاً على أذهان المفكّرين وزعماء الإصلاح، وماركسيّة تاريخانيّة واعية. **الأولى**، تمثّل واقعاً ملموساً وخلاصة استقراء هذا الواقع لأنّها تشكّل المنطق الضّمنيّ للفكر في حالات التخلّف والتّبعيّة وسيادة التّقليد. أمّا الثّانيّة، فهي أدلوجة ودعوة تقتضي الوعي[٢٧٨]. وهي بهذا المعنى استشراف للممكن والمحتمل. وبناء على ذلك، يجوز القول إنّ الماركسيّة الثّانية هي مشروع إظهار الماركسيّة الأولى من الكمون واللاوعي إلى الظّهور والوعي. وفي مقابل اختلافهما في المستويين السّابقين: الوعي واللاوعي، يجمع بين الماركسيّتين طابع الضّرورة والاطّراد اللذين تستدعيهما ظروف التخلّف في مكان ما من العالم من جهة، وتوفّر الرّغبة في تجاوز تلك الظّروف واستدراك التّاريخ من جهة أخرى. ولـمّا كانت الماركسيّة الثّانية (التّاريخانيّة) مجرّد أدلوجة/دعوة غير متحقّقة في الواقع، فهي مبنية على اختيار ما لإحدى التّأويلات التي طرحها الفكر الغربيّ للماركسيّة، وعلى إسقاط غيرها أو تأجيله. ومن البداهة أنْ تكون لهذا الاختيار نتائج في المستويين النّظريّ والمنهجيّ، ينخرط بهما عبد الله العروي في صلب الاجتهادات والجدالات التي عرفها الفكر الماركسيّ.

فما هي الماركسيّة الموضوعيّة؟ وما المقصود بالماركسيّة التّاريخانيّة؟ وما المنطلقات الفلسفيّة والمنهجيّة التي تميّز الماركسيّة التّاريخانيّة عن غيرها من الماركسيّات داخل الفكر الماركسيّ؟ وكيف تناقض التّقليد مطلقاً على نحو مهّدت به للقول بالقطيعة مع التّراث قطيعة كبرى؟

(٢٧٧) العروي، مفهوم التاريخ، ج ٢: المفاهيم والأصول، ص ٣٧٤.

(٢٧٨) يطلق العروي على الإيديولوجيا عامّة ومنها الماركسيّة التّاريخانية لفظ «دعوى»، ويبدو من مفهومه للإيديولوجيا أنّه يقصد بها «دعوة»، فهو يستعملها مرادفة لعبارات أخرى تدلّ على المعنى الثّاني مثل: «الرغبة التمني»، ويؤكّد في مواطن أخرى أنّها لم «تتجسّد بعد كلّيّاً». وسنعتمد العبارة الأخيرة. انظر: عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٢ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ٢٧ ـ ٩٢. ولمزيد من التّوسّع، انظر أيضاً: عبد الله العروي، **مفهوم الإيديولوجيا**. ط ٥ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٢٢ ـ ١٢٩.



(١) **الماركسيّة الموضوعيّة:** اتّخذ تعريف الماركسيّة الموضوعيّة عند العروي شكلين: **الأول**، بيداغوجيّ توخّى به سبل تقريب صفة الموضوعيّة التي نعت بها الماركسيّة والخصوصيّة التي تكتسيها تلك الموضوعيّة؛ **والثاني**، توصيفيّ عبر تحديد الخصائص والمميّزات. ومن تلك الخصائص ما يتّصل بطبيعة تلك الماركسيّة (وضعانيّة مختصرة)، أو بطابعها المزدوج (واقعيّة وافتراضيّة) أو حتميّتها (تلقائيّة)، أو بعلاقتها بحاملها الفرديّ والجماعيّ (غير واعية). أمّا منهج رصد تلك الخصائص فهو استقراء إيديولوجيا الإصلاح، ونقدها نقداً إيديولوجيّاً.

فالمقصود بصفة الموضوعيّة، كما يقول العروي نفسه، هو صفة اللزوم المنطقيّ الذي يستتبع قولاً ما أو فعلاً ما بصرف النّظر عن وعي صاحبه أو عدم وعيه بذلك اللزوم. وهو المعنى الذي استعمل من قبل شيوعيّي الاتّحاد السوفياتيّ في ما يعرف بمحاكمات موسكو قبل الحرب العالميّة الثّانية. وأصبح هذا المفهوم من مميّزات الفكر السّتالينيّ، فقد حوكم المتّهمون لا على أفعالهم وأقوالهم فحسب، بل على ما تقتضيه منطقيّاً تلك الأقوال والأفعال بصرف النّظر عن وعيهم أو عدم وعيهم بذلك. وهكذا كانت صفة الموضوعيّة تعني «أنّ صاحب قول أو فعل مسؤول عمّا يلزم منطقياً من قوله أو فعله حتّى وإن لم يكن واعياً باللزوم»[٢٧٩]. وهذه الفكرة، كما أضاف العروي، هي بالضبط ما كان يروم التعبير عنها.

في إطار **الشكل الأول** البيداغوجيّ أيضاً، والرّغبة في تقريب المعنى الذي قصده من صفة الموضوعيّة التي أضافها إلى الماركسيّة، يقول العروي إنّه تصوّر هذه الصّفة «على غرار ما حصل لمسيو جوردان، إحدى شخصيات الكاتب المسرحي الفرنسي موليير، الذي كان يتساءل عن ماهية النثر مع أنه يتكلم نثراً»[٢٨٠].

أمّا **الشّكل الثّاني** من التعريف، فقد اتّخذ صورة غير مباشرة تمثّلت بتحديد خصائص هذه الماركسيّة. وهي خصائص متداخلة متكاملة. وسنسعى لتحليلها على نحو منفصل خضوعاً لإكراهات العرض المنهجيّ، مع الوعي بتداخلها وتشابكها.

(١) **الماركسية الموضوعيّة: ضمنيّة، وضعانيّة، مختصرة، واقعيّة، افتراضيّة:** تعني خاصّية الوضعانيّة، أنّ الماركسية الموضوعيّة تُمارس عمليّاً وبشكل ملموس دون نظر في أسسها وأبعادها، أي بشكل براغماتيّ، يُختَزَلُ القصدُ منها في الإنجاز، أو لنقل مع العروي أن هذه الماركسيّة مقبولة كمذهب ومرفوضة كمنهج[٢٨١]. أمّا خاصّيّة الواقعيّة، فتحيل على وجودها الحقيقيّ والفعليّ في ممارسة الأفراد والدّولة على السّواء، وفي الفكر الضّمنيّ الذي يقود تلك الممارسة. ولأنّ هذه الماركسيّة غير صريحة، بل يقنّعها أصحابها بأقنعة متنوّعة كالدّيكارتيّة والدّاروينيّة وفلسفة الأنوار...

---

(٢٧٩) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة. ص ٣١.

(٢٨٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ١٧٠.



فقد استحقّت أن تُوسَمَ بالافتراضية، مثلما استحقّت صفة الضّمنيّة والباطنيّة لأنّ مهندسي الدّولة القوميّة وزعماء الإصلاح لم يجرؤوا قطّ على الجهر بها[٢٨٢].

(٢) **الماركسيّة الموضوعيّة: تلقائيّة وحتميّة:** وإلى جانب الخصائص السّابقة فإنّ الماركسية الموضوعيّة عند العروي، تلقائيّة وحتميّة في آن معاً، وإن بدت ضمنيّة كما أسلفنا القول. وتعني هاتان الصّفتان «أنها [أي هذه الماركسيّة الموضوعيّة] تفرض نفسها على المفكّر العربيّ كنتيجة مضمّنة في الأدلوجة التي يؤمن بها»[٢٨٣]. بقدر ما يبدو حضورها في ممارسة المجتمع المتخلّف الذي يكبّله التّراث والتّقاليد الرّاسخة تلقائيّاً. يقول العروي: «يجب [...] وصف الماركسية التلقائية التي تنشأ في كل مجتمع حسب متطلبات ذلك المجتمع مع اعتبار التطورات الممكنة»[٢٨٤].

(٣) **الماركسيّة الموضوعيّة: غير واعية:** لعلّ أهمّ ما يميّز الماركسيّة الموضوعيّة هو طابعها اللاواعي، وهي خاصّية ترتبط بخاصّية سابقة هي الضّمنيّة، فقد تبيّن للعروي من نقده الإيديولوجيّ للإيديولوجيا العربيّة أنّ الماركسيّة هي المرجع الضّمنيّ وغير الواعي لكلّ ما يقوله العرب عن أنفسهم منذ عصر النهضة. وهي كذلك (أو هي بسبب ذلك) النّسق الفكريّ الوحيد الذي قدّم للعرب الجواب المقنع المتّسق على جميع أسئلتهم[٢٨٥]. ولعلّ ما يؤكّد صفتها تلك هو أنّ مقولات الماركسيّة لا تبدو في الممارسة والنّظر في شكلها النّسقيّ، بل مفكّكة، وفي صورة شذرات في بعض المجالات دون بعضها الآخر. يقول العروي: «أستعمل عبارة ماركسية موضوعية محاولةً مني لرصد وضع عابر وبالغ الخصوصية، وضع يجتازه في ما يبدو لي المجتمع العربي حالياً، وهو وضع مجتمع تدعوه حاجة ملحة، فكرية وعملية، في مرحلة محددة من حياته، إلى انتقاء وتوظيف فكر ومفاهيم ونظريات غير متسقة لكنها تعود كلها، من هذا المسلك أو ذاك، إلى أصول ماركسية»[٢٨٦].

غنيّ عن البيان أنّ العروي قد استقى هذه الخصائص التي ميّزت الماركسيّة من استقراء واقع التّأخّر العربيّ من ناحية، وخاصّة من نقد أشكال الوعي الثّلاثة التي تمثّل الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة، وعليها مدار الفقرة (٤):

(٤) **نقد الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة:** نقد العروي أشكال الوعي الثّلاثة التي مثّلت الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة. وحكم عليها جميعها بعدم المطابقة لواقع التّأخّر، وبالنّقص الذّهنيّ والإيديولوجيّ... إلخ. ولمّا كان مدار بحثنا هو التّراث، فإنّ تحليلنا يتركّز على الوعي السّلفي الذي يمثله الشّيخ، ولا تعود عنايتنا بنموذجَي الوعي الآخرَين (الليبراليّ والتّقنويّ) إلّا لرغبة في مزيد التّوضيح والتّأكيد، وبخاصّة أنّ:

---

(٢٨٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٢٨٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٢٨٤) العروي، العرب والفكر التاريخي. ص ٦٨.

(٢٨٥) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ١٧٧ وما بعدها.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ٣١.



ـ ممثّلي الإيديولوجيا العربية المعاصرة يشتركون في معالجة إشكالية واحدة. يقول العروي: «لهذه التمثلاّت الثلاثة [يعني تمثّل الشّيخ والليبراليّ والتّقنويّ، للذّات وللماضي] إشكالية مشتركة، وهذه بدورها تنفتح تلقائياً على الماركسية»(٢٨٧).

ـ فشل الليبراليّ والتّقنويّ، بسبب انتقائيّتهما، كما يقول العروي، إنّما يؤدّي إلى ترسيخ جانب التّقليد الذي يمثّله الشّيخ والمعمّم بامتياز.

سنحاول، على وجه الخصوص، تبيّن كيفيّة اجتياف الوعي السّلفيّ، بصورة لاواعية، للماركسيّة التي وسمها العروي بالموضوعيّة، وهو ما سيساعدنا في تجلية مشروعيّة القطيعة الكبرى مع التّراث استناداً إلى أنّ منطقَ دعاة العودة إلى التّراث أنفسهم، قد تضمّن ما يدعو إلى طيّ صفحته.

• **نقد وعي الشّيخ:** يلتقي الشّيخ بالماركسيّة من مسلكين:

المسلك الأوّل: ينطلق الشّيخ من أساس ثابت رسّخته السّياسة الشرعيّة في عقيدة السّنّة والجماعة. وهذا الأساس هو وحدة الأمّة، فيُعرض عن التّاريخ الإسلاميّ القديم وعن حاضر الدّولة الليبراليّة لما يسود المثالين من تمزيق لوحدة الأمّة وانقسامها إلى شيع وأحزاب متناحرة، فيقرّر أنّ الرأسماليّة تجرّ المجتمعات حتماً إلى الانقسام والتّناحر. ولهذه الأسباب وغيرها «ينجرّ الشيخ بمحض منطق إشكاليته إلى التطلع إلى اشتراكية تُطعم يوماً بعد يوماً [كذا!] بأفكار وتحليلات ماركسية»(٢٨٨).

المسلك الثّاني: يُعجبُ عدد من الشّيوخ، كما يرى بعض الصّحفيّين الغربيّين، بالطّابع الشّموليّ للنّظامين النّازيّ والفاشيّ، بدافع التعلّق بمعاني وحدة الأمة في ظروف عمّ فيها اليأس والإحباط، وبما تتيحه المركزيّة الشّديدة من توجيه للطاقات نحو القوّة الاقتصاديّة والازدهار العلميّ، إلّا «أن التجربة علّمت الشيخ أن النظام الفاشي لا يحقق أبداً تلك السياسة الاقتصادية العلمية التي يتطلع إليها، فيتحول ميله وإعجابه من الفاشية إلى الماركسية، كما حصل ذلك لأفراد كثيرين في العراق والجزائر وبصورة أوضح في مصر الناصرية»(٢٨٩).

• **نقد وعي الليبراليّ:** يتجلّى تعرّف الليبراليّ إلى الماركسيّة من خلال مظهرين: **أوّلهما**، موصول بالنّظر واستقراء التّجارب العالميّة، **وثانيهما** يعود إلى فشله في تغيير الواقع وفق اختياراته النّظريّة.

المظهر الأوّل، يتعرّف الليبرالي إلى الماركسيّة في صورتها التي اشتهرت في روسيا القيصريّة باسم: الماركسيّة الشّرعيّة، وهو تأويل للماركسيّة لا يقرّ التغيير الثّوري الذي يختزل المراحل، ولا الإصلاح الفوريّ الذي يتمّ عن طريق العنف والقوّة، بل يرى ضرورة التدرّج والتطوّر الطبيعيّ للوصول إلى التّغييرات المطلوبة، ويتمّ ذلك حتماً في ظلّ الحكم البورجوازيّ(٢٩٠). ويستدلّ

---

(٢٨٧) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.
(٢٨٨) المصدر نفسه، ص ١٧١.
(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ١٧١.
(٢٩٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢.



الليبراليّ على صحّة مواقفه ببعض التّجارب التّاريخيّة التي تمدّه بها التّجارب الماركسيّة نفسُها: فحين رأى فشل تأميم المزارع في أوروبا الشّرقيّة، وجد في ذلك دليلاً على عدم إمكانيّة القفز فوق مرحلة الملكيّة الخاصّة، وحين اعتُمِد الرّبح مجدّدا في المؤسّسات الصّناعية السّوفياتيّة، رأى في ذلك ما يدعم قوله بأنّه لا يمكن اختزال المهلة الضّروريّة التي نحتاج فيها إلى كفاءات البرجوازيّة في الإدارة والتّسيير، وحين فشل العمّال اليوغسلاف في تسيير المصانع كما حصل في عهد جوزيف بروز تيتو (ت. ١٩٨٠)، كان ذلك عند الليبراليّ دليلا على تخلّف الفئات غير البرجوزايّة تخلّفاً ثقافيّاً لا تعوّضه تربية سياسيّة سطحيّة وبسيطة.

المظهر الثّاني، يلتقي الليبرالي بالماركسيّة، بسبب معاكسة الواقع للمطالب التي يرفعها، إذ يدعو إلى قيم اقتصاديّة (التعاقد والالتزام بدل التّبعيّة والولاء)، وأخرى سياسيّة (ضرورة تنظيم التّعبير الحرّ عن الإرادة الفرديّة المستقلّة بدل السّيطرة والتسلّط والإكراه)، وثقافيّة (حرّيّة البحث والتّفكير بدل قوانين المنع والحصر والتّرغيب والتّرهيب) و«كلما استطال الصراع ضد الإقطاع والتقاليد العتيقة زاد ميل الليبرالي إلى الماركسية ليغرف منها دواعي الأمل»(٢٩١). ويضرب العروي على ذلك مثال محمد مندور المنتمي إلى اليسار الوفديّ.

• نقد وعي التّقنويّ: يبيّن العروي كيفيّة التقاء التّقنويّ الحتميّ بالماركسيّة الموضوعيّة بقوله: إنّ كل من اهتم بالعلم التّطبيقي وعرّف الإنسان بأنّه كائن صانع ودعا إلى تطويع الطّبيعة، وهي صفات تنطبق على داعية التّقنية، انتهى إلى الانحياز إلى الماركسية. والدّولةُ القوميّةُ نفسُها، تلك التي عادت في بداياتها كلّ نظريّة وجدت نفسها في النّهاية محتاجة إلى اعتماد نظريّة تتوحّد فيها خططُها وأوامرُها. وتعتبر تجربة سلامة موسى نموذجيّة في هذا الإطار، فقد تحول من عبادة سبنسر إلى تأليه ماركس(٢٩٢).

لعلّ أسباب انتهاء نماذج الإيديولوجيا العربيّة الثّلاثة إلى الماركسيّة تكمن، عند العروي، في اشتراك تمثلاتهم، على اختلافها، في القيام على ثلاثة أسس مشتركة هي:

١ ـ وحدة التّاريخ: فبرغم التأكيد في مراحل قوة النّموذج (الشّيخ والليبراليّ والتّقنويّ) على فكرة المغايرة التامّة، فإنّ وراء تأكيدات كلّ من الشّيخ والليبراليّ والتّقنويّ أساساً متيناً من الإحساس بوجود ضمير كونيّ يتولّى الحكم على مقولاته بالمغايرة، وهو أمر تؤكّده له التّجربة اليوميّة الملموسة، كما تؤكّده تجربة الإسلام الذي يذكّر بالأصل المشترك للأديان السماويّة الثّلاثة، ويدعو إلى كلمة سواء بين المسلم واليهوديّ والمسيحيّ(٢٩٣). ومن هذه الزّاوية تبدو الماركسيّة لمن اعتنقها «تماماً كمن يحيا اعتناقه الإسلام بعد إيمانه بالنصرانية كتتويج لهذه وليس نفياً أو تكذيباً. [ف] الماركسية في هذه الحال تبقى وفية لمتطلبات كل رؤية جزئية انتشرت في المجتمع العربي،

---

(٢٩١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧٤.

(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٦.



وتحافظ كذلك على الإشكالية المشتركة بين الرؤيات مع إفراغها في عبارة أكثر اتساقاً وملاءمة للوضع الراهن»[٢٩٤].

٢ ـ **وحدة الإنسانيّة:** تبرّر الإيديولوجيا العربيّة بمختلف نماذجها خصائص كل ثقافة دون المسّ بالوحدة المفترضة بين مختلف الأمم. وتعتبر الاختلافات سطحيّة، لا جوهرية تتّصل بالعقيدة أو السّلالة أو المناخ بحيث تحكم بالاختلاف المطلق والدّائم، وإنما هي اختلافات ناتجة من الحظّ أو الخطأ أو المصادفة.

٣ ـ **وحدة المستقبل الإنسانيّ:** يتصور الشّيخ والليبراليّ والتّقنويّ مستقبلاً تتصالح فيه جميع الأمم والثّقافات، وذلك بردّ الفوارق إلى نماذج مشتركة تفرض نفسها على الجميع، وتجمع البشرية شرقاً وغرباً.

هكذا يخلص العروي «إلى أنّ الماركسية هي الأساس المنطقي للإيديولوجيا العربية المعاصرة، بمعنى أنّها تمثل التّنظيم الفكريّ الوحيد الذي تتآلف فيه جميع فرضيات تلك الإيديولوجيات على اختلاف مذاهبها»[٢٩٥]. أمّا ما يعنينا من ذلك كلّه، في سياق ما نحن منه بسبيل، فهو اتّجاه الإيديولوجيا العربية المعاصرة، وبخاصّة الوعي السّلفي إلى تبني فكر معادٍ للتّقليد والتّراث، داعٍ إلى التخلّي عنهما والقطع معهما، وذلك دون وعي ولا قصد مسبّق. وسيقتصر دور العروي على إخراج هذا الوعي من التّلقائية والعفويّة واللاوعي إلى القصد والوعي، وذلك بتحوّله من موقع الواصف (ماركسية موضوعيّة) إلى موقف الدّاعية (ماركسية تاريخانيّة). يقول العروي: «الواقع أني كنت فاحصاً، محللاً في الكتاب الأول [يعني في كتابه: **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**]، وداعية في الكتاب الثّاني [يعني في كتابه: **العرب والفكر التّاريخيّ**]»[٢٩٦].

(٢) الماركسيّة التّاريخانيّة: أسند العروي إلى الماركسيّة التي دعا إليها أوصافاً عديدة، أضاء كلّ منها جانباً من الدّعوة. فهي ماركسيّة تاريخانيّة، وماركسية عربيّة، وإيديولوجيا قوميّة معاصرة. ويحيل الوصفان الأخيران على معاني الخصوصيّة والارتباط بالشّرط التّاريخي الذي يحتلّه العرب المعاصرون، وبالموقع الذي يشغلونه من الحضارة العالميّة المعاصرة. وقد تواتر تأكيد العروي هذا التوجّه، ومنه، على سبيل التّمثيل، دعوتُه إلى «ضرورة التقيد بالماركسية على أساس متطلبات الشعب العربي كقومية متميزة»[٢٩٧].

أمّا صفة التّاريخانيّة فتحيل على التّأويل الذي اختاره للماركسيّة من بين تأويلاتها العديدة. وهو تأويل يحقّق في نظره، المطالب السّابقة ويستجيب للشّرطين التّاريخيّ والحضاريّ اللذين أومأنا إليهما.

---

(٢٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٢٩٥) المصدر نفسه ص ١٧٦.
(٢٩٦) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٨ و٦٦.
(٢٩٧) المصدر نفسه، ص ٧١.



فما هي الخصائص النّظريّة والمنهجيّة للماركسية التاريخانيّة؟ وفيمَ تخالف غيرَها من التّأويلات الماركسيّة؟ وما الذي جعلها ممهّدة للقول بالقطيعة الكبرى مع التراث؟

(أ) الخصائص النّظريّة والمنهجيّة

ـ **الخصائص النظريّة**: انطلق العروي من سؤال مركزيّ هو الآتي: ما هي الماركسيّة التي ينبغي اعتمادها؟ وكانت الإجابة الأكثر عموميّة وتجريداً هي أنّها الماركسية التي تنشأ وتتلوّن بأوضاع الأمّة العربيّة. وهي بهذا التّحديد تعاكس ماركسيّات أخرى نعتها بالذّاتيّة وعرّفها بأنّها تلك «التي يختارها المرء عربياً وغير عربي على أساس ميوله ومتطلبات شخصيته عندما ينفصل لسبب من الأسباب (تربية خاصة، هجرة، تجنس، تحيز، وضع لغوي أو اجتماعي) عن البيئة العربية عامة»[٢٩٨].

يفسّر العروي لافاعليّة الماركسية العربيّة في الواقع العربي، في مقابل نفاذ الإيديولوجية الإسلاميّة بانفصال **الأولى** عن الهيئة الاجتماعيّة المحلّية، أي بسبب طابعها الذّاتي، وإصرار **الثّانية** على التميّز والخصوصيّة. يقول العروي: «الماركسية العربية، المنفصلة عن الهيئة الاجتماعية، تتحول إلى علامة تمييزية فقط، وبذلك لا تشكل خطراً على الإيديولوجيا الإسلامية [...] لكن في مثل هذا التعايش تحتفظ الإيديولوجيا الإسلامية بتفوق كبير: إنها تؤكد ضرورة التميز عن الغير وتهدف إلى أخذ الثأر من قدر جائر، في حين أن الماركسية، على حالتها التي وصفناها، تخضع لإنسية فارغة وتعلل بذلك التأخر المستمر والتقهقر المخزي. كيف نتعجب حينئذ من أن الإسلام كإيديولوجيا يحتفظ في هذه الأحوال بقدرته على جذب القلوب واستمالة العواطف؟»[٢٩٩].

وممّا يعزّز أطروحة الخصوصيّة، في نظر العروي، أنّ دوافع اعتناق الماركسيّة في العالم الثالث عموماً، ومنها الوطن العربيّ، هي دوافع قوميّة ثقافيّة تاريخيّة بحت. ولا نجد من بين تلك الدّوافع المشكلات الاجتماعيّة والبحث عن سبل تجاوزها كما هو الشّأن عند الغربيّين، بل ولا نجد من علل الانتماء إلى الماركسيّة السّعادة الفرديّة، أو العدالة الاجتماعيّة، أو الإنتاجيّة الاقتصاديّة، على ما لهذه الدّوافع من أدوار داعمة لاعتناق الماركسيّة[٣٠٠].

أشار العروي في مواطن كثيرة من مؤلّفاته إلى خصوصيّة الماركسية المقصودة. ومنها ما ورد في أحد حواراته. إذ يقول: «دعوت إلى حسن استعمال ماركس لأغراض قومية تحررية»[٣٠١]. وحسن الاستعمال المقصود هو اختيار أحد التّأويلات الماركسيّة الممكنة ليناسب الأغراض التحرّريّة القوميّة التي يلخّصها مفهوم التّأخر التّاريخي. وهذا التّأويل هو التّأويل التّاريخانيّ للماركسيّة.

---

(٢٩٨) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٦٦.

(٢٩٩) المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٣٠٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٣٠١) عبد الله العروي، «التّحديث والديمقراطية،» أجرى الحوار عبد الحميد عقار وعبد الله ساعف وعبد القادر الشاوي، الآداب، السنة ٤٣، العدد ١ ـ ٢ (كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ١٩٩٥)، ص ١٥.



اختار العروي التّأويل التّاريخانيّ (أو التّأويل الإيديولوجيّ) للماركسيّة باعتبارها ممثّلة للمرحلة الفكريّة الأولى التي مرّ بها ماركس الشابّ في معالجة الإشكاليّة الألمانيّة: التأخّر عن فرنسا في موضوع الوحدة، وعن إنكلترا في موضوع التقدّم الصّناعيّ، قبل أن يتحوّل إلى المرحلة العلميّة من خلال تحليله النّظامَ الرّأسماليَّ. ولئن رأى لوي ألتوسير قطيعة بين المرحلتين، فإنّ العروي قد أصرّ على جدوى الاحتفاظ بالمسار التّطوّريّ الكامل للفكر الماركسيّ، لأنّ كل مرحلة من مرحلتَيْه كانت معبّرة عن وضع إشكاليّ حقيقيّ في الواقع التّاريخيّ. يقول العروي: «صحيح أن ماركس تطور من الإيديولوجيا إلى العلم الموضوعي، لكن يجب المحافظة على التطورية كلها لا الاقتصار على صورة خيالية لماركس «العالم» كما تستخلص من تحليلات **رأس المال**. والنظرة الشاملة إلى الإنتاج الفكري الماركسي هي نظرة مثقف العالم الثالث لأن وضعيته ترغمه على بعث ماركس الأول القريب من التاريخانية الألمانية»[٣٠٢].

وتترجم عن تلك الوضعيّة خصائص الواقع، ومرحلة الاستعداد الثوريّ، والمهام المعقودة عليها، وإمكانات تجاوزها، أي ضرورة إجراء تمفصل بين الماركسيّة التّاريخانيّة وبين معطيات ثلاثة: ١ ـ التّهيّؤ الذّهنيّ للثّورة. ٢ ـ وضعيّة التّأخّر التّاريخيّ الذي أفرز حالةً من التّفاوت في أنساق التّطوّرات القطاعيّة في مجتمع واحد وبين المجتمعات المختلفة. ٣ ـ إمكان تجاوز الفكر التّاريخانيّ والماركسيّة التّاريخانيّة نحو الوضعيّة الاقتصاديّة التكنولوجيّة[٣٠٣].

وهكذا فإنّ القطيعة التي ادّعى ألتوسير وجودها بين ماركس الإيديولوجيّ وماركس العلميّ، ومهاجمة القراءة التّاريخانيّة لماركس (وقد عمل لوكاتش وغرامشي على إحيائها بعد الحرب العالميّة الثّانية: **الأوّل** من طريق فيبر والثاني من طريق كروتشه في ظروف وميادين مختلفة)، كلّ ذلك لم يؤثّر في اختيارات العروي. إذ يقول: «لم أرَ في ظهور التأويل الألتوسيري وجوب العدول عن فهمي التاريخاني للماركسية، بل بالعكس اقتنعت بضرورة التحرّر من فكرة وجود ماركسية صحيحة وأورثوذكسية يرسم خطوطها الأساتذة الباحثون»[٣٠٤].

وهذه المرحلة (الماركسيّة التاريخانيّة/الإيديولوجيّة) التي رأى ألتوسير أنّ ماركس قد قطع معها ليست مجرّد مرحلة تاريخيّة وفكريّة في الفكر الماركسيّ فحسب، بل هي، كما يقول العروي، حيّة تبعث من جديد كلّما ظهرت ظروف مشابهة لظروف نشأتها الأولى (ألمانيا المتأخّرة في القرن التاسع). وحين تتغيّر تلك الظّروف (وضع التأخّر ـ قيام الثّورة ـ وضع التّقدّم) تتغيّر صورة الماركسيّة المناسبة وخصائصها[٣٠٥].

---

(٣٠٢) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ١٨٤.
(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٣٠٤) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.
(٣٠٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.



بناءً على ما تقدّم من تحليل، يصبح مفهوم القطيعة كما بلوره ألتوسير غير ذي موضوع، إذ يؤكّد العروي أنّ «ماركس الإيديولوجي سيبقى حياً يبعث ما دامت هناك بقية متأخرة في العالم، وماركس العلمي سيبقى دائماً من الممكنات لا غير، بدون تحقيق طالما بقي ماركس الإيديولوجي حياً»[٣٠٦]. وما يبعث ماركس الإيديولوجيّ على وجه التّحديد هو سؤال مثقّف العالم الثّالث الذي هو نظير سؤال ماركس الأوّل: «ما هو مستقبل ألمانيا المتأخرة؟»[٣٠٧].

وإذا كان مثقّف العالم الثّالث متمسّكاً بماركس التّاريخانيّ للأسباب التي ذكرنا، فإن اختلاف الوضع الحضاريّ والتّاريخيّ (التّقدّم والتطوّر) قد جعل مثقّفي الغرب يقدمون التّأويلات الاقتصاديّة والليبراليّة والعلميّة والمعرفيّة لماركس، أي ماركس المرحلة الأخيرة[٣٠٨]. وهكذا يتوزّعون إلى ماركسيّين ليبراليّين من منطلق اقتصاديّ (روبنسون، سويزي، بتلهايم)، أو من منطلق تاريخيّ اجتماعيّ (دوب هوبسباوم)، أو ماركسيّين منهجيّين (ألتوسير وأتباعه) أو ماركسيين إنسيّين (غرامشي، سارتر، غارودي)[٣٠٩].

فهل يعتبر العروي الماركسيّة التّاريخانيّة هي أصحّ التّأويلات، وأقربُها إلى الماركسيّة؟

يصدر العروي عن رؤية للماركسية متأثّرة بمدرسة الاجتماعيّات الثّقافيّة. وهي مدرسة تتوقّف عن إصدار أحكام القيمة: صواب/خطأ. وتُعرض عن شاغل الفلاسفة الأوّل وهو البحث عن الحقيقة وإشكاليّاتها. وتكتفي بتسجيل الواقع، والحكم على ما هو مناسب أو غير مناسب، وعلى مدى الائتلاف أو الاختلاف بين الفكرة والواقع. ومن هذا المنطلق يقول العروي: «لا أقول إن الماركسية التاريخانية هي لب الماركسية وحقيقتها المكنونة، وإنما أكتفي بتسجيل واقع والتقيد به، وهو أن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات»[٣١٠]. لذلك كان من البداهة أن يهتمّ العروي بتوصيف الماركسيّة المقصودة، وضبط خصائصها التي تصنع نجاعتها في مواجهة واقع مخصوص هو الواقع العربيّ. ومنها:

١ ـ **المنفعة والبعد العمليّ (السّياسيّ) وربط الفرديّ بالجماعيّ وهذه بالمنظور التّاريخيّ**: وقد عدّ العروي هذه الخصائص ردّاً على تأكيد وجود قطيعة بين هيغل وماركس في لحظة زمنية وفكريّة من حياة الثّاني. يقول العروي: «اتضح لي أن الماركسية التي حاولت وصف خطوطها العريضة هي في حقيقة الأمر ماركسية تاريخانية إن لم تكن تاريخانية ماركسية. إن اعتبار العمل السياسي كمحور الفكر النظري، ومنطق المنفعة واختيار الماركسية على أنها بيداغوجية توضيحية [...] [تربط] الحقيقة الفردية بالحقيقة الجماعية وهذه بالتطور التاريخي،... إلخ. [...] هي الأفكار المكونة

---

(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(٣٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ١٨٤.
(٣٠٩) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ٢٠٠.
(٣١٠) المصر نفسه، ص ٦٨.



للنزعة التاريخانية»[٣١١]. اتّضح ذلك للعروي كما يقول، حين صدرت مقالات ألتوسير التي هاجم فيها التّفسير التّاريخاني لماركس. وأكّد فيها وجود قطيعة تامّة بين هيغل وماركس (أو بين ماركس الشّابّ وماركس الكهل) في لحظة زمنيّة معيّنة من حياة الثّاني الفكريّة.

٢ ـ **الأدويّة والمصلحيّة/البراغماتيّة:** تتنكّب الماركسيّة التّاريخية، عند العروي، بسبب صدورها عن رؤية الاجتماعيّات الثّقافيّة، الخوضَ في مدى مطابقتها للنّظريّة الماركسيّة «الأصليّة» في مستواها النّظريّ المجرّد، أو في مدى انسجام هذا التّأويل مع مقاصد ماركس ورهاناته. وتدعو بدلاً من ذلك إلى «ضرورة اعتماد الماركسية على أساس المنفعة لا عن طريق التعليل المجرد»[٣١٢]. ويزيد العروي الأمر تخصيصاً، فيؤكّد أنّ المصلحة المقصودة هي مصلحة آنية لا بعيدة، وتتأسّس على سلوك براغماتيّ صرف، وأنّ البراهين مرفوضة ليس فقط ما كان منها نظريّاً منطقيّاً، بل حتىّ ما كان منها تطبيقيّاً محسوساً. يقول العروي: «لا بد إذاً من تسبيق طريقة المناظرة والاستدراج المبنية على المنفعة الآنية والمجاراة، أي ثبات صلاحية الماركسية على أسس عمومية، مصلحية، أدوية لا على براهين منطقية تطبيقية، عينية»[٣١٣].

٣ ـ **إذاعة مفاهيم معاصرة (الليبراليّة، النّفعيّة، الفكر التّاريخيّ، المنطق الحديث) تقطع مع التّراث والتّقليد:** تتمفصل المفاهيم التي راهن العروي على أن تذيعها الماركسيّة التّاريخانيّة مع تلك التي تكبّل المجتمع تمفصلَ معاكسة وتضادّ. إذ الثّانيّة تكرّس التّقليد والجمود والتّأخّر، لذلك فإنّ هذا التّأويل التّاريخانيّ للماركسيّة يؤصّل بحقّ الدّعوة إلى طيّ صفحة التّراث بقيمه ومفاهيمه وإشكاليّاته. ومن هذه القيم، قيمة الليبراليّة التي رأى العروي أنّ في مناهضتها تكريساً للتّقليد. يقول العروي: «الواقع الذي يجب الاعتراف به هو أن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكباً وحليفاً ومبرراً للاستعمار يقوي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا»[٣١٤]. فقيم النفعيّة والليبراليّة والفكر التّاريخيّ هي جميعاً قيم تنهض عليها المعاصرة الفكريّة والحضاريّة والسّلوكيّة، ونخصّ بالذّكر منها الفكر التّاريخيّ الذي لم يعد الفكر المعاصر يدور إلّا في فلكه. وتمتاز الماركسيّة تحديداً بأنّها المدرسة التي يُتعلَّمُ فيها هذا الفكر، كما يُتعلّم فيها منطق العالم الحديث. يقول ماركس: إنّ من مهامّ الماركسية التاريخانية إذاعة «مفاهيم النفعية، والليبرالية، والتاريخانية، التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا في فلكها»[٣١٥].

تلك إذاً هي خصائص الماركسيّة التّاريخانيّة التي اعتبرها العروي تتويجاً للماركسيّة الموضوعيّة اللاواعية، وتلك هي الرّهانات والقيم التي عقدها العروي عليها، غير أنّ الإحاطة بها لا تكتمل

---

(٣١١) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٣١٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٣١٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٣١٤) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٣١٥) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٩٨ و١٦٦.



دون الإلمام بخصائصها المنهجيّة، وما به تميّزت عن التّأويلات الماركسيّة الأخرى من تلك الجهة. وعلى هذا مدار فقرة الخصائص المنهجية.

ـ **الخصائص المنهجيّة:** ينصبّ تحليلنا، في المجال المنهجيّ، على نقطتين أساسيّتين خالفت فيهما الماركسيّة التّاريخانيّة أغلب التّأويلات الماركسيّة المشهورة. ونعني بذلك منطق تطوّر المجتمعات وتأخّرها والعوامل الفاعلة فيهما، وطريقة فهم المادّية الجدليّة. وقد اخترنا الإيجاز في الإشارة إلى هاتين الإشكاليتين المنهجيّتين على المستوى المجرّد على أن نفصّل ذلك بعض التّفصيل في المستوى التّطبيقي، أعني من خلال إشكالية محدّدة هي إشكاليّة التأخر والتبعيّة لصلتها المتينة بموضوع بحثنا.

إنّ تأثّر مثقّف العالم الثالث بالوضع التّاريخيّ الذي يعيشه مجتمعه، واحتفاظه، نتيجةً لذلك، بإشكاليّة ماركس الشّاب: مستقبل ألمانيا المتأخّرة في القرن التاسع عشر (الإشكاليّة الثّانية هي: تحليل النّظام الرأسمالي)[٣١٦]، كما يرى العروي، قد جعل نظرته إلى المادّيّة التّاريخيّة في واقع التأخّر مختلفة عن نظرة المثقّف الغربيّ في واقعه المتقدّم. وفي مقدّمة تلك الاختلافات عكسُ العلاقة بين الفكر والمادّة، أي بين البنية الاقتصاديّة وبين الوعي. يقول العروي: «في تطور العقلية الأوروبية كانت التجربة العملية، الاقتصادية والسياسية، سابقة للدعوة الإيديولوجية والنظرية العملية. أي أن الذهنيات تعبر دائماً بصورة مطابقة أولاً عن وضعيات سابقة. وهذا هو أصل الاتجاه المادي في الفلسفة كما هو معروف، أما في الحالة التي نتكلم عنها، حالة ثورة لتدارك تأخّر تاريخيّ، فالعلاقة معكوسة، النظرية سابقة للوضعية الملائمة لها، تكون صورة المجتمع الذي يهدف إليه الثائرون موجودة في أذهانهم وتخيلاتهم قبل أن تتموضع»[٣١٧]. والنظرية المقصودة التي تستقر في أذهان مثقفي العالم ليست سابقة للوضع الاقتصادي الملائم لها فقط، بل هي كذلك خارجية «مأخوذة من مجتمع آخر توظّف كنموذج [هكذا!] يقود الممارسة ويتحقّق أثناءها»[٣١٨].

بناء على ما تقدّم فإنّ المادّيّة التّاريخيّة، عند العروي، لا يمكن تلخيصها في الحتميّة الاقتصاديّة. وهي فرضيّة فاقدة لكلّ وزن تفسيريّ في حالة التّنظير لثورة هدفها تدارك تأخّر تاريخي، لأنّها، عند العروي، لا تؤدّي إلّا إلى التّواكل أو الثّورات اليائسة والانتحاريّة العبثيّة. بل إنّ العروي يسخر ممّن يردّد بحدّة الأستاذيّة قواعد عامّة من قبيل: أنّ السّرّ في تأخّر المجتمع يكمن في مستوى قوى الإنتاج، وأنّ تأخّر الإيديولوجيا والوعي عن الأوضاع الاجتماعية ناتج من علاقات الطّبقات، معتقداً أنّه يقدّم توصيفاً علميّاً. ويشبّهه العروي بمن يريد حلّ مسألة هندسيّة بترديد القواعد التي يمكن أن توظّف في حلّها[٣١٩].

---

(٣١٦) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(٣١٧) المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.
(٣١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٣١٩) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٧.



الحقيقة أن العروي يقرّ أنّ التّطوّر التّاريخيّ في مبتدئه يتمّ وفق ما تقتضيه المادّيّة التّاريخيّة من تركّز للتّناقض في المستوى المادّي فانعكاس في مستوى الوعي، فحلّ للتّناقض في انتظار تناقض جديد وهكذا... أمّا الخلل فيقع ابتداءً من عدم حلّ التّناقض واستمراره زمناً طويلاً في مستوى الذّهن. وهي الحالة التي عبّر عنها بحالة التّأخّر التّاريخيّ. هنا تتغيّر صورة العلاقة بين المادّيّ والذّهنيّ، ويختلف ترتيب العوامل المؤثّرة في عمليّة التّطوّر وأشكال الصّراع الاجتماعيّ. يقول العروي: «إن التطور التاريخي سلسلة من تناقضات ترتكز عقدها أولاً في الواقع الاقتصادي ثم في الذهن. تبدأ على مستوى المادي [كذا!] بين المعطيات الطبيعية ووسائل الإنتاج تنعكس بعد حين في الذهن عن طريق تضارب مصالح الفئات الاجتماعية والجدال بين الممثلين عنها. ثم يتبلور التناقض على النطاق الإيديولوجي، فيطول أو يقصر، ثم يحل في غالب الأحيان بثورة تقلب الإشكاليات. فإذا تعذر الانقلاب لأسباب معينة، تتغير بالطبع مع الزمان عناصر التناقض، لكن العقدة تبقى ذهنية وتعين على تجميد التناقض الموضوعي الذي تغير شكله. وإذا انحلت العقدة ذهنياً، يبقى التناقض الموضوعي قائماً في صورة تعارض مصالح الفئات المتصارعة، ويتطلب لكي يحل فعلاً عملاً سياسياً ثورياً... في انتظار تناقض موضوعي جديد»[٣٢٠].

من نافلة القول الإشارة إلى أنّ هذه الاختيارات المنهجيّة ستكيّف حتما كثيراً من المفاهيم الأساسيّة في النّظريّة الماركسيّة ذات الصّلة بقوانين التّغيّر الاجتماعيّ وتطوّر التّاريخ، ومنها: مفهوم الطّبقة، والطّليعة الثّوريّة، وحتميّة قوانين التّطوّر... كما سنرى.

مفهوم الطبقة: يقف الدّارس في هذا الإطار على نقد العروي للمعنى الشّائع لمفهوم الطّبقة، وهو مفهوم يَسِمُه بالجمود والميتافيزيقيّة. ويؤكّد أنّ مفهوم النّخبة في البلاد المتخلّفة غير مفهومها في البلاد المصنّعة، مشيراً إلى ضرورة الاحتياط من الفهم الذي طرحه أنطونيو غرامشي عن النّخبة العضويّة وفئة المفكّرين، لأنّه كان يتحدّث عن مجتمع نصف مصنّع نصف متأخّر. رغم إقراره، أعني العروي، بأنه أنفع ما قيل في المؤلّفات الماركسيّة بالنّسبة إلى حالتنا الخاصّة. وهكذا، مرّة أخرى، فإنّ إغفال المنظور التّاريخيّ في التّحليل والتّوصيف لا يقود إلّا إلى مفاهيم وخلاصات مضلّلة. وقد أكّد العروي أنّه لا يوجد تطابق بين التّناقضات الطبقيّة وانقسامات النّخبة في بلد متأخّر، ذلك أنّ انغلاق النّخبة النّسبيّ الذي ميّز تاريخ تكوّنها قد جعل إيديولوجيّتها مضاعفة: أي أنّ وعيها لا يعكس الواقع مقلوباً فحسب، بل يجري اختيارها اختياراً مقصوداً: أولاً بوصفه علامة تمييزيّة مؤقّتة، وثانياً لخدمة أهداف لا تتضمّنها الإيديولوجيا أو تقتضيها، فضلاً عمّا يضفيه عليها كلّ متلقّ لها من الأفراد[٣٢١].

الطّليعة الثّوريّة: كانت البروليتاريا في الماركسيّات الكلاسيكيّة هي الطّبقة الثّوريّة القائدة لعمليّة التّغيير. وانتهى لوكاتش، استناداً إلى الثّورة الألمانية الفاشلة (١٨٤٨)، إلى تقريظ الثّقافة البرجوازيّة

---

(٣٢٠) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٧.

(٣٢١) المصدر نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٦. (في المتن والهامش). للتوسع انظر كذلك في ص ٣٢.



(من عصرنة وحرّيات وديمقراطيّة وعقلنة...)، ودعا إلى تبنّيها بعد فصلها عن طبقتها. وهي دعوة قريبة أيضاً مما تبنّاه غرامشي وروجيه غارودي[٣٢٢]. أمّا الاجتهاد الأبرز فقد بلوره هربرت ماركيوز (ودعمه فيه تروتسكي)، إذ راهن على المثقّفين الثّوريّين و«فئات المنبوذين والمضطهدين والعاطلين والزنوج والأقليات»[٣٢٣].

أما عند العروي، انسجاماً مع مقدّماته النّظريّة، واستناداً إلى خصوصيّة الوضع العربيّ الموسوم بالتّأخر التّاريخيّ وغلبة التّقليد، فإنّ الطّليعة الثّوريّة التي أوكل إليها مهمّة الثّورة هي فئة المثقّفين (وهو ما سمح بالقول بأنّ الثّورة المطلوبة هي ثورة ثقافيّة، وأنّ مهمّتها هي تصفية الحساب مع عوائق التّقدّم، وفي مقدّمها التّراث، عنوان التّقليد الأبرز)، فهم يشكّلون «عين نور» تشعّ على جميع فئات المجتمع بإشاعة مفاهيم النّفعيّة واللّيبراليّة والتّاريخانيّة والعقلانيّة... في الوقت الذي يعلن فيه حرباً لا هوادة فيها ضدّ النّزعات السّلفيّة والانتقائيّة. ويذكّر العروي بأنّ موقف ماركس من دور المثقّف والبروليتاريّ لا يتناقض مع ما ذهب إليه[٣٢٤].

وللردّ على التّناقض الظّاهر بين تبنّي الماركسيّة[٣٢٥] من جهة، والإيمان بإمكانية الطّفرة واختزال المراحل من جهة أخرى، يذكّر العروي بأنّ ماركس نفسَه، في إطار الإشكاليّة الألمانية: إشكاليّة التّأخّر، «لم يتجمّد في انتظار ثورة بورجوازية في ألمانيا، بل اعترف بإمكانية تجاوزها»[٣٢٦].

وهو ما ينقلنا إلى تحليل المفهوم الموالي، أعني مفهوم الحتميّة الذي يستند إلى أحد التّأويلات الشّائعة للماركسيّة، أعني التّأويل اللّيبراليّ الذي لا يؤمن بالعمل الإراديّ، ولا بإيجابيّة دور المثقّف والسّياسيّ، ولا بإمكانيّة الطّفرة واقتصاد الزّمن. ويربط ربطاً حتميّاً بين جميع الظّواهر الاجتماعيّة من ناحية، وبين القاعدة الإنتاجيّة لذلك المجتمع، بل ويطالب مثقّف العالم الثالث، العالم المتأخّر تاريخيّاً، بضرورة «التأنّي والخضوع للقوانين التاريخية الحديدية»[٣٢٧].

---

(٣٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٣٢٣) محمد عزام، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر المغربي الحديث «دراسة في فكر العروي"،» مجلة المعرفة (دمشق)، السنة ٢١، العدد ٢٤٩ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٠)، ص ٤٧. انظر أيضاً: العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٣٢٤) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٣٢٥) أي كيف يمكن القفز نحو المرحلة الاشتراكيّة دون المرور بالمرحلة الرّأسماليّة (اللّيبراليّة) مثلاً أيّاً كانت المرحلة التي يمرّ بها المجتمع وفق التّرتيب المادّيّ التّاريخيّ، وتغيّر أنماط الإنتاج (Les Modes de production). انظر: Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859) (Paris: Éditions sociales 1972), p. 3 sqq.

ولمزيد من التوسّع في مراحل التاريخ وفق المادّية التّاريخيّة عند ماركس، وتغيّر أنماط الإنتاج، يمكن النظر في: Friedrich Angles (1878), *Anti- Dühring,* chap. II: «Notions historiques», pp. 137-144 et chap. III: «La Production,» pp. 145- 150. une édition développée en collaboration avec la bibliothèque Paul- Emile- Boulet de l'université du Québec à Chicoutimi.

ورد في: <http://www.uqac.Uquebec.ca/zone30/classiquesdessciencessociales/index.Html>.

(٣٢٦) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٨٩.

(٣٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٩.



ولمزيد تعميق النّظر في جميع الإشكاليّات السابقة، اخترنا معالجة قضيّة مركزية بقدر ما هي عينيّة في فكر العروي، لاتّصالها اتّصالاً مباشراً بموقفه من التّراث، من جهة كونها تؤسّس تأسيساً نظريّاً واضحاً لمطلب القطيعة مع التّراث الذي دعا إليه العروي. ونعني بذلك قضيّة التّبعيّة والتّأخّر.

(ب) التّبعيّة والتّأخّر من منظور الماركسيّة التّاريخانيّة: يرى العروي أنّ وضعية التّبعيّة، كيفما كان نوعها وأسبابها، تُنْتِجُ حالة من التّطورّ العكسيّ والتّقهقر القطاعيّ، أي أنّ «المجتمع التابع يتقدم أو يتغير في بعض قطاعاته في حين أن قطاعات أخرى لا تبقى على حالها كما يتبادر إلى ذهن المرء بل ترجع عضوياً وضرورياً إلى مراحل تخطتها في الماضي. وبناءً على ذلك تتغير جذرياً مفاهيم الطبقة، والعلاقات الطبقية، وعلاقات البنى القاعدية والذهنية»[٣٢٨]. وهو ما يفضي إلى واقع من التّفاوت بين الإيديولوجيا والهيئة الاجتماعيّة والقاعدة الاقتصاديّة. فلا يحصل تساوق بين الإيديولوجيا والبنية الحقيقيّة للمجتمع من جهة، ولا بين البنية الاجتماعيّة والقاعدة الاقتصاديّة للمجتمع من جهة أخرى، بل تتأخّر الأولى عن الثّانية، والثّانية عن الثّالثة. يقول العروي: «الأيديولوجية في كل بلد خاضع لغيره تكون متأخرة بالنسبة للهيأة الاجتماعية، وهذه تكون متأخرة بالنسبة للقاعدة الاقتصادية»[٣٢٩].

إنّ هذا التّفاوت بين قطاعات النّظم الاجتماعيّة يتجلّى داخليّاً في التّعايش بين التّقدّم الاقتصاديّ والتّطوّر التّجاريّ من ناحية، في مقابل استمرار إيديولوجيّات يُفترض تجاوزها في التّاريخ من ناحية أخرى (كما هو الشّأن في الدّعوة إلى تتريث الحياة المعاصرة، مع القبول برفاهيّة الحياة المادّيّة ومنجزات العصر دون أيّ شعور بالتّناقض). وهي وضعيّة تاريخيّة كما يقول العروي، تعمّقها ظاهرة التّبعية في المجتمع كما هي الحال في المجتمعات العربيّة بداية من عصر النّهضة. وتجسيدُ هذا النّكوص التّاريخيّ في المجتمع التّابع هو التشتّت، وتجاور الأزمنة في كلّ المجالات المادّية والذّهنيّة، فتتوزّع القاعدة الاقتصاديّة مثلاً إلى مجالات متفاوتة المعاصرة، وترتبط الفئات الاجتماعيّة بقواعد اقتصاديّة مختلفة، وتنتمي الإيديولوجيات السّائدة إلى أصول تاريخيّة متنافرة، وتفقد العلاقة بين القواعد الاقتصادية والفئات الاجتماعيّة والإيديولوجيّات صفتَي المباشرة والمطابقة، ويزداد، في المقابل، دور المستويات الوسيطة[٣٣٠]. فلا غرابة أن تغيب الذّهنيّة المدنيّة عند العرب مثلاً مع وجود المدينة، لأن الذهنيّة العربيّة متأخّرة عن الواقع المادّيّ للوجود العربيّ. ولا غرابة أن يختار مجتمع مدنيّ ثقافة بدائيّة قبليّة أسلوباً للتّعبير، وأن ينصرف المثقّف عن الحاضر للتّعلّق بثقافة قديمة لا تربطه بها أدنى صلة معقولة كما كان الشّاعر الأندلسيّ في القرن الخامس الهجريّ: ينعم بالقصور الفاخرة والرّياض العطرة فيما كانت روحه متّجهة كلّيّة نحو صحراء لا يعرفها ولا يستطيع أن يعيش فيها[٣٣١].

---

(٣٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٣٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٣٣١) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ١١٤.



مُؤَدّى هذه التّحديدات الأوّليّة أنّ للتأخّر التّاريخيّ منحيَين: منحى خارجيّاً (عموديّاً/زمنيّاً) يتعلّق بالتّفاوت بين مجتمع متأخّر وآخر متقدّم، ويؤثّر هذا التّفاوت بدوره في صلب المجتمع المتأخّر ذاته تخلّفاً في الوعي عن ممارسته وأوضاعه الخاصّة، وقد ألمحنا إليه في ما تقدّم من تحليل، ويحتاج منّا إلى فضل تفصيل؛ ومنحًى داخليّاً (أفقيّاً) يغني التّحديد الأوّل، ويحيط بظاهرة التّأخّر من جانب آخر. ويتّصل بتفاوت وعي الفئات الاجتماعيّة داخل المجتمع بوضعيّة التأخّر، وموقفها من تلك الوضعيّة من جهة مصالحها.

أ ـ المنحى العموديّ الزّمنيّ للتّأخّر: يحدُّ العروي التّأخّر من جهة زمنيّة عموديّة، أي من زاوية اعتبار الفارق الموجود بين مجتمع وآخر من جهة، وبين ثقافة مجتمع ما وبين ممارسته من جهة أخرى، ويعتبر التّأخّر الثّاني ناشئاً عن الأوّل، مؤكّداً بذلك أنّ التأخّر في المجتمع العربيّ على هذا المستوى العموديّ مضاعف، فممارسته ليست متأخّرة عن ممارسة مجتمعات أخرى فحسب، بل إنّ ثقافته نفسها متأخّرة عن ممارسته هو، ويتساءل العروي: «من منا ينكر [أنّ] جوانب مهمة من الحياة التي تعودنا عليها منذ عقود ما زالت لا تجد تعبيراً مستفيضاً وملائماً لها؟»(٣٣٢).

وهكذا فإنّ دراسة التّأخّر التّاريخي عند العروي تمضي في اتّجاهين متفاعلين: اتّجاه يلحظ واقع التّفاوت بين المجتمع المتقدّم والمجتمع المتأخّر الذي تُترجمه علاقةُ التّبعيّة، واتّجاه يلحظ تأثير تلك التّبعيّة في أوضاع المجتمع المتأخّر المادّيّة والذّهنيّة. فحين تكون علاقة مجتمع ما بمجتمع آخر هي علاقة تبعيّة وسيطرة كما هو شأن علاقة المجتمعات العربيّة بالمجتمعات الغربيّة، فإنّ الوعي لا ينطلق «مما يلاحظ مباشرة من عملية التمايز الجارية في مجتمعنا، وإنما يستبق نتائجها المنطقية اعتماداً على ما توحي به إليه بنية خارجية، وبالضبط بنية الغرب الحديث»(٣٣٣). وهو ما يجعل الوعي بالذّات متمفصلاً من النّاحية البنيويّة والذّهنيّة مع الوعي بالغرب. وبناءً على ذلك لا تجد الإيديولوجيا في البلد التّابع تبريرها في البنية الدّاخليّة لهذا المجتمع ذاته، بل في بنية المجتمع المسيطر، أي في بنية خارجيّة. ذلك أنّ المجتمع التّابع يعود على الدّوام إلى المجتمع المتبوع في عمله وفكره. ولئن كانت هذه البنية الخارجيّة هي حاضر مجتمع آخر ومتطابقة مع وعيه العموميّ ومنعكسة انعكاساً مباشراً فيه، فإنّها تمثّل بالنّسبة إلى المجتمع التّابع مستقبلاً يبرّر وعي أفراده، ويصبغه بصبغة إيديولوجيّة أي بصبغة الرّغبة والتمنّي(٣٣٤).

ومن الواضح أنّ هذا المسلك في التّحليل يتناقض كلّيّاً مع التّحليل الماركسيّ التّقليديّ. يقول العروي ناظراً إلى حالة المجتمع العربي: «التحليل الطبقي ـ وتحليلنا أيضاً ـ يمكن تبريره ليس مباشرة بالنظر إلى بنية المجتمع العربي بل عن طريق غير مباشر بالنظر إلى بنية المجتمع الغربي،

---

(٣٣٢) العروي. العرب والفكر التاريخي، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٣٣٣) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٦١.

(٣٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.



بما أن العرب يعودون على الدوام تقريبا، في عملهم وفكرهم، إلى أنموذج غربي»[٣٣٥]. وينطبق هذا التّوصيف على كلّ أشكال الوعي التي يفرزها المجتمع التّابع: الانتقائيّة منها والسّلفيّة... إلخ. فلا يكفي النّظر إلى الماضي لفهم الإيديولوجيا السّلفيّة مثلاً، بل ينبغي اعتبار متطلّبات العصر أيضاً، أي اعتبار الأوضاع المادّية والذّهنية لمجتمعات أخرى تحيط بنا وتنافسنا وتهدّدنا[٣٣٦]، متجاوزاً التّعريف المباشر لمفهوم السّلفيّة الذي اعتمده في بعض مراحل بحثه، والذي يعني انكفاء «السّلفي» على ماضيه يستمدّ منه مبرّرات فعله في الحاضر والمستقبل، ويلتمس فيه ضمانة فعله وتفكيره في حادثات لا تمتّ إلى الماضي بصلة. ومن الواضح أنّ العروي يجادل بهذا الموقف دعاة بعث التّراث على اختلاف تيّاراتهم.

هكذا تتّضح خصوصيّة توصيف العروي لظاهرة التّأخّر، إذ هو لا يتوقّف عند التّعميم القائل إنّ المجتمع العربيّ ما زال متخلّفاً لأنّه يشارك المجتمع القديم نظرته إلى الماضي، بل يدعو إلى التّخصيص الذي يقتضي استحضار مجتمع آخر ينظر إلى التّاريخ نظرة مخالفة تماماً لنظرة مجتمعنا، ويضغط عليه في كل الميادين[٣٣٧].

ويستدعي حضور التّاريخ العامّ في التّاريخ الخاصّ النّظرَ في ما بين المجتمعات من علاقات وفي مقدّمها (في ما يعنينا في سياق إشكاليّة التّأخّر) علاقة التّبعيّة وما تحدثه في مستوى البنى المحلّية الاجتماعيّة والاقتصاديّة من جهة، وفي مستوى وعي الفئات الاجتماعيّة المختلفة في المجتمع الواحد من جهة أخرى. وهو ما يتعيّن دراسته ضمن المنظور الأفقيّ للتخلّف.

ب ـ **الحدّ الأفقي للتّخلّف:** إذا كان الحدّ العموديّ للتّخلّف يتعلّق بالتّفاوت بين مجتمعين، وبالتّفاوت بين المجتمع التّابع وممارسته. وهو تفاوت ذو طبيعيّة زمنيّة، فإنّ الحدّ الأفقي ينصرف إلى رصد مواقف مختلف الفئات الاجتماعيّة في المجتمع المتأخّر، ومدى إحساسها بهذا التّأخّر، ومواقفها منه، ويجوز لنا تبعاً لذلك نعته بالتّفاوت المكانيّ.

فكيف يبدو الإحساس بالتأخّر بين جميع أفراد المجتمع وفئاته؟ وهل الوعي به، والمواقف منه متماثلة مهما اختلفت مواقع الأفراد داخل البنية الاجتماعيّة؟

إنّ الإجابة عن هذين السّؤالين توجّه التّحليل وجوباً إلى البحث في الفئات الاجتماعيّة وأشكال الوعي الموصولة بها. فتُكسب بذلك مفهوم التّأخّر بعداً اجتماعيّاً يصفه العروي بالحدّ الأفقي للتّخلّف (أو التأخّر) الذي يتجلّى في تمايز وعي الفئات الاجتماعيّة بالتأخّر وفق مواقعها من البنية الاجتماعيّة للمجتمع. فـ «لا شك أن الأعمال الفنية والأدبية والفكريّة التي ينتجها مجتمع من المجتمعات يمكن، بل يتحتّم، اعتبارها من زاوية الوعي الفئويّ الذي يتحكم في رؤية مبدعيها إلى الكون والمجتمع والفرد. لا أحد يمكن أن ينكر أن رؤية الشريف إلى الكون في أي مجتمع

---

(٣٣٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٣٣٦) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٣٥.

(٣٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٠



إسلامي تختلف عن رؤية الأمّي، كما تختلف رؤية التاجر عن رؤية الخماس»[٣٣٨]. ولا يقتصر الأمر على مجرّد الوعي بالتّأخر، بل يتعدّاه إلى الموقف من التّأخر ذاته من جهة المصالح التي يؤمّنها أو يتسببّ في فقدانها. فلئن كانت جموع الأشراف والتّجار والعلماء وقوّاد الجيش ورؤوس الزّوايا مثلاً، تنتمي إلى فئة اجتماعيّة واحدة، فإنّها «لا تحتل موقعاً واحداً في وقت واحد. منها التي ترى نفسها في صعود فيملأها الاطمئنان والتفاؤل، ومنها التي تحس بأنها في انحطاط، فترى مظاهر الضعف في الوضع القائم وتنتقده لأنها تريد أن تغيره ليكون أكثر عدالة وشمولاً. بل لكي يحيي القواعد القديمة التي مكنتها هي من كسب النفوذ»[٣٣٩]. ويؤكّد العروي أنّ نفي هذه الحدود في تحليل التّأخر الإيديولوجيّ له آثار مضلّلة، لأنّه يوقع الدّارس في التّعميم المخلّ أو في عدم التّمييز بين خصوصيّات المجتمعات التي يشكّلها الموقع من التّاريخ، ملمّحاً إلى الدّراسات الماركسيّة الكلاسيكيّة على وجه الخصوص. فقد أوقع هذا المسلك في التحليل «بعض النقاد إما في تفصيلات عقيمة (يريدون أن يبرروا بالانتماء إلى طبقة منفردة ظواهر عامة تصدق على المجتمع كله) وإما إلى تساهلات خطيرة (يتكلمون على البرجوازية العربية كما لو كانت نداً للبورجوازية الإنكليزية)»[٣٤٠]. وهكذا يرفض العروي التّحليل المادّي التّاريخيّ لإشكاليّة التأخّر الذي يرى أصحابه أنّ سرّ تأخّر المجتمع ككلّ يكمن في مستوى الإنتاج، وأن السّرّ في تأخرّ الإيديولوجيا عن الأوضاع الاجتماعيّة يكمن في علاقات الطّبقات. وهي طريقة في التّحليل عقيمة تكتفي بترديد القواعد العامّة، كمن يظن أنّه يحل مسألة هندسيّة بترديد المعادلة المناسبة لحلّها كما أسلفنا[٣٤١]. **وهكذا يتّضح الطّابع الجدليّ في تحليل العروي لحالة التبعيّة والتّأخر التّاريخيّ: طابع التّأثير والتّأثر المتبادلين بين التخلّف في حدّيه: العموديّ والأفقيّ.**

نخلص إذاً من المرتكزات النّظريّة والمنهجيّة للقطيعة، عند العروي، إلى أنّ الفكر التّاريخيّ والتّاريخانيّة بمقوّماتهما التي حلّلنا، والماركسيّة الموضوعيّة التّلقائيّة والماركسيّة التّاريخانيّة بخصائصهما النّظريّة والمنهجيّة جميعها قد اتّجهت إلى بلورة مفهوم للتقدّم ينبذ ما هو قديم وتقليديّ، بل يرى فيه عوائق تحول دون استيعاب قيم الحداثة والمعاصرة. وقد تجلّى ذلك في تحليل العروي لإشكاليّة التبعيّة والتّأخّر. أمّا الموقف النّظريّ الجامع بين هذه الرّكائز، والمولّد في الآن ذاته للدّعوة إلى القطع مع التّراث، فهو تبنّي المنظور التّاريخيّ التطوّريّ الحتميّ الذي يفصل في نقطة ما من الزمن فصلاً نهائيّاً قاطعاً بين ما هو قديم وما هو حديث. ولا ينال من صلابة هذه الخلاصة أنّ واقع التّأخّر تتعايش فيه إيديولوجيات تنتمي إلى أصول تاريخية متنافرة. وتتساكن فيه أزمنة فكريّة متباعدة. ويغيب عنه التّطابق بين الوجود الاجتماعيّ والوجود الفكريّ، أي أنّ مجرّد وجود الأفكار والسّلوكات التّقليديّة التّراثيّة لا يمنحها شرعيّة الوجود أمام حكم التّاريخ عليها

---

(٣٣٨) المصدر نفسه. ص ٣١.
(٣٣٩) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٣٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٣٤١) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.



بالفناء. ولا يهمّ، من هذا المنظور، أنْ يكون سقف التّاريخ قد تحقّق محلّيّاً أو في بقعة أخرى من الأرض، لأنّ التّاريخ العامّ يطوي التّاريخ الخاصّ، وأنّ العقل البشريّ عقل كونيّ غير إقليميّ أو قوميّ... فما هي خصائص القطيعة مع التّراث التي انتهى إليها عبد الله العروي؟ ما هي حدودها؟ ومداها؟

٢ ـ القطيعة عند العروي: المنهج والحدود والخصائص

يشكّل هذا المبحث خلاصة ما تقدّم تحليله ومعقد الأهمّية فيه: إليه تنتهي المقدّمات النظريّة والمنهجيّة، وفيه تتبلور النّتائج والخلاصات، ومن خلاله يتكشّف تصوّر العروي للعلاقة مع التّراث. وسينصبّ الاهتمام على تحليل تلك العلاقة/القطيعة لا من حيث طبيعتها فحسب، بل كذلك من حيث مدى هذه القطيعة ومنهجُها وخصائصُها. ولئن وردت بعض تلك المحدّدات في تضاعيف بحثنا بصورة صريحة أحياناً، وعلى نحو ضمنيّ أحياناً أخرى، فإنّها قد وردت في كلّ حال مشتّتة غير منتظمة. ويتعيّن علينا، ههنا، جمعُ شتاتها. وبناءً على ما تقدّم سنتولّى تحليل المنهج المتوخّى في تحقيق القطيعة، قبل أن نتوقّف عند حدود القطيعة وخصائصها. على أنّ تحقيق هذين المطلبين لا يتمّ على وجهه إلّا بعد التّمهيد باستدعاء الوجه المقابل لفعل القطيعة: أعني فعل الوصل. وبعد استحضار موضوع هذا الوصل: أعني الحداثة الذي يقابل موضوع الفصل/القطيعة: أعني التّراث. أمّا مسوّغات هذا التّمهيد، فهي تتأسّس على مسلّمتين:

١ ـ أنّ حدود العلاقة مع التّراث متأثّرة بحدود العلاقة مع الحداثة.

٢ ـ أنّ القطع مع التّراث ليست دعوة عدميّة تدميريّة، أو قفزة في الفراغ.

أ ـ الموقف من الحداثة الكونيّة

لا يتساوى انشغال العروي بسؤال التّراث والعلاقة معه إلّا بسؤال آخر هو سؤال الحداثة. بل لعلّ انشغاله بالسّؤال الثّاني يفوق بكثير انشغاله بالسّؤال الأوّل ذلك أنّ سؤالَ التّراث والقطيعة معه، على أهمّيته، لا يعني العروي إلّا بالقدر الذي يهيّئ لتقبّل الحداثة، ويفسح الطريق لتبنّيها تبنّياً تامّاً. وهو ما يعني أنّ تولّي الحداثة على النّحو المذكور يمرّ حتماً عبر رفض مقابلها، أعني التّراث، من دائرة ما يُطلبُ إنجازُه. والملاحظُ أنّ العروي لم ينشغل قطّ بنقد الحداثة، ولا ببلورة رؤية عنها تختلف بهذا القدر أو ذاك عمّا هو سائد في الغرب، مخالفاً بذلك جلّ المفكّرين العرب بمن فيهم المفكّرون الأكثر حداثة، ونذكر منهم، في ما يعنينا، المفكّرين المغاربيّين: محمد عابد الجابري ومحمد أركون.

من البداهة القول إنّ الحداثة منجز غربيّ، بمعنى أنّ هذا الغرب هو من تجسّد فيه سقف التّاريخ. وكان من قدره أنّ أعلى ما وصلته البشريّة من تطوّر قد تحقّق في ثقافته ومؤسّساته وسلوكه الفرديّ والجماعيّ... إلخ، ولكنّ الحداثة من منظور تاريخانيّ هي أفق (مستقبل) للمناطق المتأخّرة من



العالم بالنّظر إلى وحدة التّاريخ البشريّ ووحدة العقل الكونيّ. وهو ما يفسّر اعتبار العروي الحداثة من «المتاح للبشرية جمعاء»[٣٤٢] الذي ينبغي تبنّيه تبنّياً تامّاً طوعاً أو كرهاً. ذلك أنّ «الحداثة تكتسح كل الميادين، ولا أحد يستطيع إيقافها»[٣٤٣]. وقد استبق العروي بعض الاعتراضات التي توقّع أن تثيرها دعوته إلى تولّي الحداثة بصورة تامّة، وفي مقدّمها القولُ بأنّ في هذه الدّعوة تأسيساً للتّغريب والتّبعيّة وإعلاناً لموت الثّقافة العربيّة الكلاسيكيّة وذوبانها في تلك التي قهرتها[٣٤٤].

وقد تميّز ردّ العروي على هذا الاعتراض بثلاث خطوات تصاعديّة تدرّجت من الاعتراف، إلى التهوين من شأنها، وصولاً إلى اعتبارها أهون الشّرّين فضلاً عن ضرورتها. وأفضت تلك الخطوات الثّلاث معاً إلى خلاصة جامعة على النّحو الآتي:

الخطوة الأولى، اعترف فيها العروي بوجود نوع من التبعيّة يفرضها منطق التّاريخانيّة نفسه كما أسلفنا. يقول العروي: «لا سبيل إلى إنكار وجود شيء من التبعية في هذا الاتّجاه أيضاً (قياساً إلى تبعيّة الانتقائي والسّلفي)»[٣٤٥].

الخطوة الثّانية، حاول العروي تدارك الخطوة الأولى، إذ هوّن فيها من شأن هذه التبعيّة بالقول إنّها مؤقّتة، وأقلّ ضرراً من ضرب آخر من التّبعيّة، وهي تبعيّة الانتقائيّ وخاصّة السّلفي إلى التّراث، فضلاً عن كون تبعيّة الماركسيّ التّاريخانيّ هي تبعيّة واعية. إذ إنها «مفهومة ومقبولة، إنها تقبل بعد أن تدرس وتحلل، في حين أن السلفي والانتقائي لا يعيان حتى التبعية التي يعيشان فيها ويمهّدان الطريق لها على الدوام»[٣٤٦].

الخطوة الثّالثة، تتمثّل باعتبار التبعيّة الحقيقيّة والأكثر انحطاطاً وسوءاً هي تلك التّبعيّة التي يجسدّها الفكر التّراثيّ السّلفيّ. وتعني هذه التّبعيّة عند العروي ضياعاً في ضروب من المطلقات من قبيل: اللغة والتّراث والتّاريخ القديم... وتدلّ على رغبة في تمويه الشّعور بالتّأخر الثّقافيّ. والملاحظ أن العروي يسم هذه التّبعيّة بالاعتراب. إذ يقول: «علينا أن نقرر أن الاعتراب أسوأ وأحط نوع من أنواع الاستلاب»[٣٤٧]. تجسّدت خلاصة الخطوات الثّلاث السّابقة في ما يلي:

- تعبير العروي عن إصرار عنيد على تبنّي الحداثة تبنّياً تامّاً، والجهرِ بتحمّله نتائج هذا الموقف المعرفيّة والعمليّة، واعتباره السبيل الوحيدة للتخلّص من التّراث والتّقاليد التي يكرّسها، مستدلاً على ذلك بأنّ العرب كانوا من أوّل شعوب العالم الثّالث التي عرفت النّهضة (وقد تقاسموا هذه الميزة مع الهنود الذين اتّخذوا هم أيضاً عبادة التّقاليد إيديولوجيا قوميّة) وظلّوا مع ذلك يراوحون

---

(٣٤٢) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٦.

(٣٤٣) Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1992), p. 75.

(٣٤٤) هشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٠١.

(٣٤٥) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٢٠٧.

(٣٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٣٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٨ و٢١١.



أماكنهم، بل ويغرقون في التّأخّر التّاريخيّ باستمرار كلّما تقدّم العالم من حولهم، مؤكّداً ضرورة القطع مع التّراث وتبنّي الحداثة وإنْ أدّى ذلك إلى التبعيّة. يقول العروي: إنّ «اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيراً من التواضع، والرضى بأن نتميز مؤقتاً بنبرتنا فقط لا بمضمون ما نقول. رب معترض يقول: ستكون حينئذٍ ثقافتنا المعاصرة تابعة لثقافة الغير(!) وليكن ـ إذا كان في ذلك طريق الخلاص ـ سنؤدي بذلك ثمن سباتنا الطويل وتقهقرنا المتواصل واتباعيتنا (سنّيتنا) المركبة»[٣٤٨]. ولعلّ هذا ما جعل النقّاد، بمن فيهم الماركسيّون، يتّهمون العروي، بحقّ، بالانحياز التّامّ إلى الفكر الغربيّ[٣٤٩].

ـ أنّ اختيار المثقّف غير الأوروبيّ للماركسيّة التّاريخانية أدلوجة للتقدّم يمكن أن يكون حلّاً للإفلات من التبعيّة من ناحية، ومن التّقاليد من ناحية أخرى. يقول العروي: «يجد المثقف غير الأوروبي في الماركسية أدلوجة يرفض بها التقاليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلاً من أشكال المجتمع الأوروبي، دون أن يرجع إلى أحضان التقاليد»[٣٥٠]. بل أكثر من ذلك، فإنّ العروي يضيف أنّ الفكر العربيّ قد يثري حداثة المركز الذي تراجع عن قوله بوحدة العقل الكونيّ، ذلك أنّه، أعني الفكر العربيّ، بسبب وضعه المتأخّر، ينطلق من القول بتعدّد العقول والتّواريخ، ولكنّه يحتاج، لمعرفة ذاته، إلى أن يستند إلى مرجعيّات متقدّمة. فينتهي إلى القول بالوحدة. على خلاف المفكّر الغربيّ الذي ينطلق من وحدة العقل الكونيّ، ولكنّه يبحث في الثّقافات الأخرى عمّا يغني مفهومه عن الإنسان والتّاريخ، فيثبت بهذا المسعى تعدّد العقول[٣٥١].

ب ـ منهج القطيعة: النّقد الإيديولوجيّ

يكشف تجويد النّظر في الاختيار المنهجيّ عند العروي عن انسجام تامّ بينه وبين تشخيصه طبيعة الأزمة العربيّة، ومع العوائق التي تحول دون الانخراط في الحضارة العصريّة (وكلّها تتركّز في التّراث وذهنيّة التّقليد) من جهة، وبينه وبين تصوّره مسالك التّحديث الممكنة وشكل العلاقة مع الفكر العالميّ (تبنّي الحداثة دون تحفّظ) من جهة أخرى.

فما هو هذا المنهج؟ وما الخصائص التي يمتاز بها على غيره من المناهج؟ وكيف ساهم في الدّعوة إلى القطيعة الكبرى مع التّراث؟

تمحور منهج القطيعة عند العروي حول ثلاثة أسئلة أساسيّة: سؤال مشروعية الاختيار، وسؤال ماهية هذا المنهج، وسؤال مجال الاشتغال والرهانات.

---

(٣٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٣٤٩) انظر الموقفين في: محمود أمين العالم، «طريق الأصالة والمعاصرة،» مجلة قضايا عربية العدد ٢ (أيار/مايو ١٩٧٤)، ص ٥٨، والجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٠٤.

(٣٥٠) العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ١٦٣. و Laroui, *La Crise des intellectuels arabes*, p.151 sqq.

(٣٥١) العروي، الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة، ص ٢٠١ وما بعدها.



١ ـ **مشروعيّة الاختيار**: انتهينا في فقرة سابقة إلى أن التّطوّر التّاريخيّ هو عبارة عن سلسلة من التّناقضات تتركّز أوّلاً في الواقع ومنه في الأذهان، أي في الإيديولوجيات المعبّرة عن مصالح الفئات الاجتماعيّة، ثم يحلّ هذا التّناقض في إطار تحوّل يقلب الإشكاليّات وهكذا.... ويصدق هذا التوصيف في حدود سلسلة متوالية من التّناقض وحل للتّناقض، أمّا إذا لم يُحَلَّ التّناقض لسبب من الأسباب (وهذا معنى التأخر)، فإنّه يظل قائماً في الأذهان[٣٥٢]. وهو ما يجعل الأزمة أزمة ثقافيّة صريحة، ويستدعي تبعاً لذلك، أن تتمَ معالجتها (النّقد والتقويم... إلخ) في هذا المستوى، ومنه يكتسب المنهج تسميته بـ «النقد الإيديولوجي».

ولمّا كان هذا الوضع التّاريخيّ وضعاً خاصّاً ومرحليّاً، فإنّ هذا المنهج هو منهج مرحليّ ومؤقّت. يقول العروي: «إن النقد الإيديولوجي مرحلة فحسب من التحليل الماركسي، لكنها مرحلة أولية وضرورية»[٣٥٣]. والمرحلة المقصودة هي مرحلة الإعداد للعمل الثّوريّ من أجل التّخلّص من كلّ ما يعوق حركة التّقدّم الذي يتجسّد تحديداً في التّقليد، وحاملُه الأساسيُّ هو التّراث. ومن البديهيّ أن يرى العروي في هذا المنهج خصوصيّة لا تنطبق على الدّول المتقدّمة لأنّ الفكر الليبراليّ كما يقول، قد قضى على الفكر الوسطويّ أو الفيوداليّ الجديد. ولتدعيم هذا الموقف، يلتمس العروي أمثلة من التّاريخ الرّوسي الحديث، مؤكّداً أنّ لينين قد مارس النّقد الإيديولوجيّ، وساعده غيورغي بليخانوف (ت. ١٩١٨) في نقد الإيديولوجيا السّلافية القائلة بأنّ للرّوس قدرةً خاصّةً على الإبداع وانتهاج طريق لم يُسبقوا إليها[٣٥٤].

للكشف عن ملاءمة منهج النّقد الإيديولوجيّ لوضع التّأخر التّاريخيّ، يقيم العروي مقارنة بين مهام النّاقد الإيديولوجيّ من جهة، وبين مهامّ غيره من النقّاد، ومنهم النّاقد الأدبيّ والنّاقد الفلسفيّ. يقول العروي: «تختلف طرائق النقد ـ يهتم الناقد الأدبي بأشكال التعبير ومدى ملاءمتها للمضمون الجلي ومدى اتباعيتها وإبداعيتها ـ ويهتم الناقد الفلسفي باستخراج أجوبة لبعض المشاكل يعتبرها أعمق ما يطرحه الإنسان وهو في عالم المرئيات. أما الناقد الإيديولوجي فإنه يحاول أن يصل إلى النظرة الواحدة والموحدة التي تتحكم في التصور والإحساس والحكم عند الكتاب مهما كانت وسائل التعبير التي اختاروها. ثم بعد ذلك يحاول أن يكشف عن العوامل التي حددت هذه النظرية وتبرر إذاً وجودها»[٣٥٥].

٢ ـ **تعريف المنهج/النّقد الإيديولوجيّ**: يحيل منهج النّقد الإيديولوجي على طريقة في البحث تستهدف النّظر، كما يقول العروي، في «مطابقة أو عدم مطابقة التعبير للمعبر عنه زمن التعبير. وإذا قيل كيف يمكن للناقد أن يحكم بالمطابقة أو عدم المطابقة، نجيب أن ذلك ممكن لسببين

---

(٣٥٢) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٧.
(٣٥٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٣٥٤) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٣٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.



اثنين: ـ التمييز بين الوعي الجماعي والوعي الفردي. ـ التخلف في الزمن الذي يعطي بعداً تاريخياً يمكن من تمييز الواقع الجديد من الواقع القديم وبالتالي الوعي بالجديد عن الوعي بالقديم»[٣٥٦]. وهكذا فإنّه يمكن القول إنّ النّقد الإيديولوجيّ يُعنى بتمييز الفكر القديم من الفكر الحديث. ولمّا كان الفكر العربيّ في أغلبه فكراً تقليدياً فإنّ مهمّة النّقد ستتلخّص ضرورةً في نقد الفكر التّقليديّ، والدّعوة إلى القطع معه. يقول العروي: «لا مفر إذاً لكل من أراد نقد الوضع الفكري العربي أن يبدأ من البداية أي بنقد الفكر التقليدي السائد»[٣٥٧]، وإن كانت الغاية القصوى للنّقد الإيديولوجيّ، كما يقول العروي، في مناسبة أخرى، هي التّدليل على ضرورة اللجوء إلى الماركسيّة بوصفها مطلوباً ذهنياً عمومياً غير مجسّد، بداية، في تحليلات عينيّة[٣٥٨].

٣ ـ مادّة المنهج/النّقد الإيديولوجي ورهاناته: مادّة النّقد الإيديولوجيّ هي الإيديولوجيا نفسُها مجسّدةً في الإنتاج الثّقافيّ العالِم بمختلف تعبيراته (إنتاج فكريّ، تأمّل فلسفيّ، تعبيرات أدبيّة: من مسرح، ورواية وغيرهما... إلخ)، وقد تمتدّ، عند العروي، هذه المادّة إلى افتتاحيّات الصّحف والمجلات وبرامج الأحزاب والجمعيّات والرّسائل... إلخ بل إنّه يرى فيها المادّة المحبّبة إلى النّاقد الإيديولوجي بوصفها تجسيداً للمسلك الحرّ في البحث[٣٥٩]. إلّا أنّ الدّارس لمدوّنة العروي الفكريّة لا يقف إلّا على الضرب الأول من المادّة المعنيّة، أعني الثّقافة العربيّة العالِمة ونماذجها الممثّلة لها. وقد افتتح العروي معها فعلاً (نماذج الثّقافة العربيّة: الشّيخ والليبراليّ والتّقنويّ) معركته الإيديولوجيّة، وإن كان بحثنا يتقيّد بتحليل معركة العروي الإيديولوجيّة مع إيديولوجيا الشّيخ وإيديولوجيا المعمّم السّلفيّتين، دون استبعاد وعيَي الليبراليّ والتّقنويّ من زاوية محدّدة، هي: دورهما في ترسيخ تلك الإيديولوجيا.

لئن كانت تلك هي مادّة النّقد الإيديولوجيّ، فإنّ رهانات العروي التي عقدها عليه عديدة ومتنوّعة، بعضُها قريب وعاجل كالتّخلص من التّقليد وعبادة الماضي من جهة، ومعانقة الحداثة وقبولها دون تحفّظ من جهة أخرى. وبعضها بعيد ويتطلّب زمناً أطول وجهداً أكبر كمطلب التّحديث وتدارك التأخّر. وفي ضوء هذه الرّهانات رسم العروي للمثقّف العربيّ مسارَ نشاطه الفكريّ والنّقديّ بقوله: «على المثقّف العربيّ أنّ ينفلت نهائيّا من غرور العمل السياسيّ التقليدي السّهل، أي عليه أن يرفض المداراة، عليه أن ينفذ إلى الجذور ويتصدّى لحرب إيديولوجية لا هوادة فيها. كانت الواجهة الثقافية الإيديولوجية دائماً هادئة لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات. هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل»[٣٦٠].

---

(٣٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٣٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٣٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٣٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٣٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.



في هذا الإطار يتنزّل نقد العروي وعي الشّيخ ووعي المعمّم نقداً إيديولوجياً يكشف لاتاريخيّةَ هذا الوعي وتفويتَه، ويفضح النّقص الذّهني والإيديولوجيّ الذي يجسّدانه، وهو ما ينعكس في سائر المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة... وفي جميع مؤسّسات المجتمع كالحزب والمدرسة والمصنع... تخلّفاً وتبعيّة، لا تجدي معهما كلّ محاولات الإصلاح ذات الطّابع الجزئيّ، بل طيّ الصّفحة والقطيعة التّامّة كما سنرى في الفقرة الآتية.

ج ـ حدود القطيعة وخصائصها

يقتضي الوقوف على رؤية العروي لمفهوم القطيعة معالجة تحليليّة تفضي إلى استخلاص كيفيّة بلورته لهذا المفهوم، والسّعي إلى الكشف عن بعض الخصائص التي رأى أنّها تميّزه. وقد ارتأينا أن نتّبع هذا المسلك من التّحليل في تفريع مفهوم القطيعة الإشكاليّ، وإن كنّا على وعي تامّ بطابع التّداخل بين التّعريف والخصائص من جهة، وبين تلك الخصائص في ما بينها من جهة أخرى، وبصعوبة الفصل بين خيوطهما المتشابكة.

فما هو تعريف القطيعة عند العروي؟ وما هي حدودها؟

(١) معنى القطيعة وحدودها: يحيل المدلول العام لمفهوم القطيعة على فعل الفصل والبتر و«إبانة بعض أجزاء من الجِرْم من بعضٍ فصلاً»[٣٦١]. وينطبق هذا المعنى اللغوي انطباقاً تامّاً على المعنى الاصطلاحيّ الذي وظّفه عبد الله العرويّ على الثّقافة العربيّة التي تواجه عقليْن: أحدهما قديم موروث يهيمن عليها، والآخر حديث وافد يضغط عليها ويتحدّاها، ويستدعيه منطق التّقدّم التّاريخيّ الحتميّ. ويتعيّن، من أجل تحقيق مطلب التقدّم، القطعُ مع الأوّل والوصل مع الثّاني. يقول العروي: «العقل عقلان: أحدهما يهمّ الفكر وحده، مهما كانت المادّة المعقولة، هدفه النظر في شروط التماسك والاتساق، والثاني يهمّ السلوك أو الفكرة المجسدة في فعل، هدفه النظر في ظروف مقابلة الوسائل للأهداف المرسومة، أياً كانت. الأول عقل المطلق، عقل الكائنات المجردة، عقل الحدود والأسماء، عقل النطق والكون، والثاني عقل الواقعات، أفعال البشر المتجددة، [...] هنا تحلّ القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث»[٣٦٢].

والقول بالقطيعة، عند العروي، يعني الانفصال نهائيّاً عن المرجعيّة السّلفيّة وقواعد عقلانيّتها الاسميّة النّصيّة المتعالية، العقلانيّة التي ترسم حدود النّظر العقليّ الآمر. كما يعني الكفّ عن الاعتقاد بأنّ حلول مشكلات الحاضر موجودة في الماضي، وأنّ الفعل الإنسانيّ يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن، وأنّ التقدّم لا يعدو أن يكون بعثاً لأشباح الماضي. ويعني كذلك أنّ استمرار هذا الاعتقاد مُوقِعٌ في مَتْيَهَةٍ من المفارقات. وقد لخّص الباحث المغربي نور الدّين أفاية ذلك، بقوله إنّ فكرة القطيعة

---

(٣٦١) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور. لسان العرب. ج ١١. مادة (ق. ط. ع). ص ٢٢٠ وما بعدها.

(٣٦٢) العروي. مفهوم العقل: مقالة في المفارقات. ص ٣٥٨.



كانت نتيجة اقتناع، «باستحالة إيجاد أجوبة عند أجدادنا عن مشكلات لم تطرح إلا بعد القرن الثامن عشر، ولكل من يتحدث عن التراث من دون أن يقوم هو نفسه بهذه القطيعة، ومن دون أن يفهم بأنه قد حصلت في القرن التاسع عشر قطيعة بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء، وليس فقط بالنسبة إلى أوروبا، وظهرت مشكلات لا يمكن مواجهتها بالرجوع إلى التراث كيفما كانت هوية هذا التراث، أي إذا لم يقبل المفكر العربي بهذه القطيعة، فإنه يدخل في متاهات لا حصر لها نتيجة قيامه بمقارنة ما يستحيل مقارنته، ويقول أفكاراً عن أصول لم تكن موجودة في الماضي»[٣٦٣].

من البداهة القول إنّ مفهوم القطيعة على النّحو الذي تبلور عند العروي (أعني خاصّة صفة التّمام التي تميّزها كما سنرى) قد قلبت كثيراً من المسلّمات والمفاهيم. ومنها: مفهوما الأصالة والخصوصيّة. فـ **المفهوم الأوّل** مفهوم لاتاريخيّ يرفضه العروي لأنّه يدّعي وفاءً مستحيلاً لنمط أصيل في الفكر والسّلوك، معاكساً بذلك منطق التّاريخ الذي تكشف معاينتُه عن رفضٍ لثبات الظّواهر وديمومتها. أمّا **المفهوم الثّاني** (الخصوصيّة)، فيقبله العروي ويعتبره مفهوماً إيجابيّاً لأنّه يستند إلى معطيات الحاضر، ومنها الموقع الحضاريّ الذي تحتلّه أمّة ما من التّاريخ الكونيّ، فضلاً عن شروط الوجود الاجتماعيّة والاقتصاديّة... إلخ. يقول العروي: «يجب أن نميز بين الخصوصية وهي بناء شخصية متميزة، مستلهمة من معطيات الحاضر التي هي أيضاً من نتائج الماضي التي لا يستطيع المرء أن ينفيها حسب إرادته، والأصالة أي الإبقاء على نمط اجتماعي، سلوكي... إلخ، كان أصلاً لمسيرتنا ولم يعد صالحاً للظروف الحالية لأنه لا وجود لظاهرة ثابتة في التاريخ»[٣٦٤].

وممّا يُكسب هذا الموقف من الأصالة والخصوصيّة وزناً في شبكة المفاهيم المؤسّسة لرؤية العرويّ، تصوّرُه لحدود القطيعة مع التّراث، وهو تصوّر يكاد يتفرّد به العروي في الفكر العربيّ المعاصر من جهة وضوحِه، ودرجةِ الحسم فيه، والإصرارِ عليه.

فما هي حدود هذه القطيعة مع التّراث عند العروي؟

للتّعبير عن مقاربته لحدود القطيعة، أجرى العروي في مدوّنته الفكريّة عبارات متعدّدة تلتقي جميعاً في تأكيد الطّابع الجذريّ والتّامّ لهذه القطيعة، واستحقّت من أجل ذلك أن توسم بأنّها «قطيعة كبرى» مقارنة لها بالقطيعة الصغرى عند الجابري والقطيعة الوسطى عند أركون. ونذكر من تلك العبارات: القفز فوق الحاجز المعرفيّ، وطيّ الصّفحة، ووعي ضرورة القطيعة والإقدام عليها، وانقطاع الصّلة، والقطيعة الجوهريّة، وجبّ المنطق القديم، والنّقض والإعراض، والإبدال...[٣٦٥] والانقطاع النّهائيّ، والاجتثاث...[٣٦٦] والاختيار الذي لا رجعة فيه للمستقبل عوضاً عن الماضي،

---

(٣٦٣) نور الدين أفّاية، **أسئلة النهضة في المغرب** (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٠)، ص ٧٦، نقلاً عن: يوسف بن عدي، «البديل السلفي في فكر عبد الله العروي: من المفارقة إلى إعادة بناء القطيعة،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٠، العدد ٣٥٠ (نيسان/أبريل ٢٠٠٨)، ص ١١٣.

(٣٦٤) العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص ٤٣ و٦٢، و**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ٩٢.

(٣٦٥) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ١٠ ـ ١٢، ٣٥٨، ٣٦٢، ٣٦٣ و٣٦٤.

(٣٦٦) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٦١ و٢٢٥.



والتّوديع النّهائيّ للمطلقات والكفّ عن الاعتقاد...»[٣٦٧]. ويستدعي مفهوم الجذريّة مفهوماً آخر مرفوضاً عند العروي، رغم شيوعه في الفكر العربيّ المعاصر وكثرة أنصاره، ونعني به مفهوم الانتقائيّة. وينبني رفض العروي له على استحالته الإجرائيّة، حتّى إن سلّمنا جدلاً بفائدة بعض الموادّ التراثية، معلّلاً ذلك بـ:

١ ـ قيام التّراث على منطق واحد هو منطق التّقليد، وسائر البداهات التي أسقطتها البداهات الحديثة.

٢ ـ غياب من يمكن أن يقوم بعمليّة الفرز والانتقاء: فالمنحاز إلى التّراث جاهل بالعلوم الحديثة، والعالمُ بها متّهم بجلب الأفكار المستوردة.

٣ ـ وعدم وجود مقياس موضوعيّ به نميّز النّافع من الهدّام[٣٦٨].

ولتأكيد معنى القطيعة الكبرى، استبق العروي اعتراض بعضهم، ومنهم محمد عابد الجابري القائل بأنّ النّهضة الأوروبيّة قد قامت على إحياء الثّقافة اليونانيّة القديمة[٣٦٩]. واعتبر العروي ما جرى خلقاً وإبداعاً لا إحياءً، لأن الثّقافة القديمة كانت في الحقيقة مرآة لما كان الأوروبّيون يصبون إليه، وكان أغلبهم من الجرمان لا من اللاتين واليونان، مبيّناً أنّه عندما أراد بعضهم إحياء ثقافة القرون الوسطى في القرن التاسع عشر، عبر الحركة الرومنسيّة، سقطوا في المفارقات التي نواجهها نحن كما تشهد على ذلك ملاحظات الشاعر ت. س. إليوت[٣٧٠].

فإذا سلّمنا مع العروي أنّ هذه القطيعة هي قطيعة كبرى مع التّراث، فإنّه يظل من المهمّ التّأكّد ممّا إذا كانت هذه القطيعة دعوة واختياراً أم واقعاً معيشاً، أم أنّها واقع ودعوة في آن معاً، وهو ما اخترنا تسميته: خصائص القطيعة.

(٢) خصائص القطيعة الكبرى عند العروي: تتميّز القطيعة عند العروي بعدد من الخصائص، بعضها يتّصل بملاحظة الواقع (بمستوييْه النّظريّ والملموس) الذي يرجع إليه الحكم بأنّ تلك القطيعة واقعة فعلاً أم أنّها مجرّد دعوة تنتظر التّحقيق. ويتّصل بعضها الآخر بمدى لزوم هذه القطيعة، أي هل يَعُدُّها العروي ضرورة حتميّة، أم يراها مجرّد اختيار نظريّ ومنهجيّ من جملة اختيارات ممكنة؟

فما هي هذه الخصائص؟ وكيف يبدو تمفصل بعضها مع بعض؟

---

(٣٦٧) العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ١٦، ٢٢ و١٣٦.

(٣٦٨) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٥٩.

(٣٦٩) يدرج الجابري ذلك انطلاقاً من مبدأ عام يصح على أوروبا كما يصح على غيرها، وهو أنّ «الشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي». انظر: الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ص ٣٣.

(٣٧٠) العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ص ٣٦٣.



(أ) **القطيعة الكبرى بين الواقع والدّعوة:** يكشف استقراء مقاربة العروي للقطيعة مع التّراث عن كونها دعوة قويّة ملحّة (ولعلّها دعوة بسبب هاتين الصّفتين) لم تتحقّق بعد في سلوكنا اليوميّ وفي مؤسّساتنا ومدارسنا وأحزابنا، وفي لعبنا وأحلامنا... إلخ، وهو أمر يجسّده حشدُ الحجج والاستدلالات التّاريخيّة والفكريّة والمنهجيّة التي استدعاها العروي في كلّ ما كتب، غير أنّ هذا الاستقراء يدلّ أيضاً على ما يفيد أنّ هذه القطيعة مع التّراث هي حقيقة تاريخيّة واقعيّة، لا في المجال العربيّ وحده، بل في العالم بأسره وبخاصّة منه تلك الأمم التي شهدت نهضة وتحديثاً في التّاريخين الحديث والمعاصر.

وسنتولّى في ما يلي فحص الفرضيّتين (الدّعوة والواقعيّة)، على أن نحاول التماس أسباب حضورهما معاً في مدوّنة العروي.

- **القطيعة الكبرى بوصفها دعوة وضرورة:** اعتبر العروي، استناداً إلى منطلقاته النظريّة، أنّ الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة بنماذجها الثّلاثة هي مجرّد وعي يطمح إلى أن يتحوّل يوماً ما واقعاً معيشاً، ذلك أنّ هذا الوعي يتّسم بكونه استحضاراً للمستقبل وتضميناً للهدف في المسلك أثناء البحث. وهو ما يعني أنّ التّقليد مجرّد دعوة لا واقع ملموس، فالذي «يقول مثلاً (أنا مسلم) يعني أريد أو أتمنى أو أعتزم أن أكون مسلماً... كذلك إذا قال (أنا عربي) أو أنا اشتراكي»[٣٧١].

ويبدو أنّ مطلب القطيعة عند العروي هو، بدوره، وعي يطمح إلى أنْ يتحوّل واقعاً، أي أنّه دعوة تبنّاها العروي ويجتهد في الإقناع بها. وقد لخّص أحد الباحثين واحداً من أهمّ كتب العروي في هذا المطلب، إذ اعتبر الكتاب من أوّله إلى آخره مرافعة قويّة للبرهنة على ضرورة القطيعة ولزومها. يقول كمال عبد اللطيف: «تشغل عملية البرهنة، على لزوم القطيعة مع التراث في كتاب **مفهوم العقل** مساحة كبيرة، بل لعل الكتاب من بدايته إلى نهايته يشكل مرافعة قوية في إبراز ضرورة هذه القطيعة ولزومها»[٣٧٢]. ويعثر الدّارس لمدوّنة العروي على إشارات لا تحصى تكشف عن انخراطه في خطاب دعويّ صريح، ومنها قوله: «نودّع نهائياً المطلقات جميعاً، نكفّ عن الاعتقاد أنّ النموذج الإنسانيّ وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدّم هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأنّ العلم تأويل أقوال العارفين، وأنّ العمل الإنساني يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن»[٣٧٣]. كما تظهر المكوّنات البانية لهذا الخطاب من خلال وصف الموجود والدّعوة إلى رفضه، وتحديد المنشود والإغراء بتبنّيه، كما في قوله: «لا يكون العقل عقلانية، لا يجسد في سلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا المنطقَ الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق»[٣٧٤].

---

(٣٧١) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ١٩٠، (الهامش ٥٠).

(٣٧٢) عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، ص ١٣٥، العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٣٥٨.

(٣٧٣) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٢٢.

(٣٧٤) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٣٦٤.



وتقترن بصفة الدّعوة، عند العروي، صفة الضّرورة والحتميّة (اقتران تبرير وتعليل)، فتتواتر في مدوّنته عبارات تحيل على تلك المعاني، وتسدّ المنافذ على اعتراض المعترضين المتوقّعة، كما في قوله: «إن أمرنا لن ينصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد، لا أداة إغراء وتنويم، وإذا قيل أن أوضاع الحكم وأوضاع الحرب لا تساعد على ذلك، فأقول إن أوضاعنا ستكون دائماً غير ملائمة، لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري»[٣٧٥].

ويستند العروي في تبنّي صفة الضّرورة التي يَسِمُ بها القطيعة التي يدعو إليها إلى انحلال القواعد المادّيّة والاجتماعيّة من جهة، وإلى تغيّر البداهات الفكريّة لعهد التقرير ومنطق المناظرة اللذين كان يركن إليهما الجميع تلقائيّاً وتتماسك بهما الأفكار من جهة أخرى، وهو ما يستدعي ضرورة امتلاك بداهة جديدة لا تتيسّر إلّا بالقفز فوق حاجز معرفيّ، أي طيّ صفحة التّراث، لا مجرّد نقده نقداً جزئيّاً، وهذا ما يسمّيه العروي، بالقطيعة المنهجيّة مشيراً إلى أنّه قد استعمل العبارة قبل أن تصبح متداولة بين دارسي منطق العلوم[٣٧٦]. أمّا قوى التّغيير التي توجّه إليها العروي بالدّعوة إلى القطع التّام مع التّراث، فهي فئة المثقّفين كما رأينا آنفاً، إذ يدعوهم إلى ضرورة «الإقدام على وضع منطق الفعل بعد الإعراض عن منطق الاسم مهما كانت أصوله وفصوله»[٣٧٧]، بعد أن تبيّن لهم أنّ العقل الموروث الذي يختزنه التّراث هو أصل الفشل والإحباط منذ عصر النهضة[٣٧٨]. ويحثّ، على وجه الخصوص، المشتغلَ منهم بالتّراث على أن لا يبقى في مستوى المادّة التّراثيّة التي يدرسها، إن كان حقّاً يروم دراستها دراسة علمية موضوعيّة وبـ «أن يعي ضرورة القطيعة وأن يقدم عليها [...] [لأنّه] إذا نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده تحقيقية تافهة»[٣٧٩]. ولا يخفى ما في هذا النّقد من تلميح يعني تحديداً جهود محمد عابد الجابري التي لا تمكّن، في نظر العروي، من «إبداع منطق جديد يَجُبّ المنطق القديم»[٣٨٠].

ولئن شَغَلَتْ صفتا الدّعوة والضّرورة اللتان بيّنّا مساحةً واسعةً من المدوّنة المدروسة، فإنّ من اللافت أنّ العروي يسم القطيعة بأنّها أمر واقع متحقّق فعلاً لا في الثّقافة العربيّة المعاصرة وحدها، بل في سائر الثّقافات العالميّة الحديثة. وهو ما يثير قدراً غير قليل من التّساؤل حول إمكان أن يكون العروي قد سقط في ضرب من التّناقض بين اعتبار القطيعة مجرّد دعوة غير متحقّقة من جهة، واعتبارها واقعاً متحقّقاً من جهة أخرى.

---

(٣٧٥) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ١٦.
(٣٧٦) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٠ ـ ١١.
(٣٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.
(٣٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٨.
(٣٧٩) المصدر نفسه، ص ١١.
(٣٨٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.



ويحسن بنا، بدايةً، تحليلَ صفة الواقعيّة قبل المضيّ إلى النّظر في ما يبدو تعارضاً بينها وبين صفة الدّعوة.

ـ **القطيعة الكبرى بوصفها واقعاً:** إذا كانت القطيعة عند الجابري قد تمّت في الماضي بين التيّار البرهانيّ والتيّار العرفانيّ، وتمّت عند أركون في الماضي والحاضر (بين العصر الكلاسيكيّ وعصر الانحطاط/وبسبب تطوّر مناهج البحث في العصر الحديث، ومنه توسّطه بين الجابري والعروي)، فإنّ القطيعة عند العروي قد تمّت واقعيّاً في لحظة ما من العصر الحديث بين ما هو قديم وما هو حديث. وهي، بهذا المعنى، ليست مجرّد اختيار ودعوة، بل واقعاً ملموساً. يقول العروي: «منذ النهضة، ونحن نعيش بأجسامنا في قرن وبأفكارنا وشعورنا في قرن سابق، بدعوى المحافظة على «الروح الأصلي»، وتلك كانت خدعة من القسم المتأخر في نفسانيتنا وفي مجتمعنا»[٣٨١]. ويذهب العروي، في هذا السّياق، إلى القول بأنّ القطيعة قد تمّت فعلاً إلى الحدّ الذي يمكن القول معه أنْ لا شيءَ يربطنا بالماضي سوى الأرض التي نقف عليها، ذلك أنّه منذ قرنين قد «انقطعت الصلة بيننا وبين إنجازات ومنطق تراثنا الثقافي. [وأنّ] المشكل الذي نواجهه هنا هو هل يضع الدارس نفسه قبل أو بعد هذه القطيعة مع التراث، وهي قطيعة حصلت وتكرست»[٣٨٢]. أمّا استمرار الوهم بوجود صلة ما بيننا وبين التّراث، فيصفه العروي بالخديعة والسّراب والغرور والحنين الرّومانسيّ إلى الماضي الذي يترجم عن استمراريّة شعوريّة تحاول التّعويض عن انفصال موضوعي ظاهر للعيان في الهيئة والهندام والخطاب... إلخ ويردّ كلّ ذلك إلى استمرار قراءتنا مؤلّفات القدامى والتّأليف فيهم، وعدم رؤية الانفصام الواقعي وانفصال الذّهن عن الواقع والتّخلّف الفكريّ... إلخ. يقول العروي: إنّ «رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين. وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب، وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى حتماً الذهن العربي مفصولاً عن واقعه، متخلفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية مع أنه أصبح حنيناً رومانسياً منذ أزمان متباعدة»[٣٨٣].

وانطلاقاً من رؤيته المخصوصة للتّاريخ البشريّ ووحدته، يرى العروي أنَ القطيعة ليست واقعاً عربيّاً فحسب، بل هي واقع ثقافيّ عالميّ منذ عصر النّهضة الأوروبّية. ولم تؤثّر في واقعيّته تلك معارضة بعض الجماعات المحدودة (ومنها الجماعة العربيّة)، بل ظلت على هامش الحضارة العالميّة محاصرة وغير ذات فاعليّة. يقول العروي «يتأصل عقل الفعل في نقض عقل الاسم. ولا يكون الإصلاح إصلاحاً إنشائياً إلا في إطار الأول وخارج إطار الثاني. وهذا ما تؤكده الملاحظة بعد أن أقره النظر. الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداءاً

---

(٣٨١) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٦٤.

(٣٨٢) العروي: مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٢، والإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ١٣٦.

(٣٨٣) العروي: العرب والفكر التاريخي، ص ٦١، والإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ١٣٥.



(كذا!) من القرن ١٦م إلى يومنا هذا. لم تقبله جماعات محدودة هنا وهناك، لكنها بقيت معارِضة ومحاصرة ولم تؤثر أبداً [كذا!] في اتخاذ القرارات، لم تثني [كذا!] المسؤولين عن السير في طريق «ما ليس منه بد» حسب عبارة إمبراطور اليابان بعد هزيمة ١٩٤٥. أما التردد وعدم الحسم بدعوى التوسط فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا. وإذا قيل: السبب هو ارتفاع نسبة الأمية، نلاحظ أن الحسم حصل في مجتمعات كان معدل الأمية فيها أعلى مما هو عندنا اليوم»[٣٨٤].

هكذا نخلص إلى أنّ القطيعة عند العروي هي قطيعة كبرى، تلبّست بها صفاتُ الضّرورة والواقعيّة والطّابع الإيديولوجيّ الدّعويّ، إلا أنّ ما بدا لافتاً حقّاً هو أنّ الخاصّيتين الأخيرتين قد اتّسمتا بالتّعارض والتّناقض. غير أنّه تعارض في مستوى الظاهر فقط، ولا تقع في شراكه إلّا كلّ مقاربة عجلى، إذ سرعان ما يزول، في رأينا، باستحضار أمرين: منطلقات العروي النّظرية، ورهاناته التّحديثيّة.

ـ المنطلقات النّظريّة: يرى العروي أنّ الواقع الاجتماعيّ قد يتغيّر، وتبقى مع ذلك إيديولوجيّات من المراحل السّابقة، فيكون الحكم أنّ القطيعة قد وقعت في مستوى الواقع، وإن ظلّت مستمرّة في مستوى الأذهان[٣٨٥]. وهذا هو أساس نشأة المفارقات في الأذهان التّقليديّة وحيرتها في حلّها. وهو كذلك معنى قول العروي إن المفارقات إنّما هي في مستوى الأذهان لا في مستوى الواقع[٣٨٦].

ويعتبر العروي كذلك أنّ القطيعة قد وقعت فعلاً لأنّ الوعي الذي نكوّنه عن واقعنا هو وعي غير مستمدّ «من عملية التمايز الجارية في مجتمعنا، وإنما يستبق كلُّ دعاتنا نتائجَها المنطقية اعتماداً على ما توحي به إليهم بنية خارجية، وبالضبط بنية الغرب الحديث»[٣٨٧]. فنحن، كما يضيف العروي، لا نعيش الحاضر أو الماضي أو المستقبل، كما يفعل غيرنا، كحالة زمنية مستقلة، بل في إطار زمني نادر وبالغ الخصوصية يسمّيه: المستقبل ـ الماضي.[٣٨٨] وفي ظل هذا المفهوم، أعني مفهوم المستقبل ـ الماضي، فإنّ «الأدلوجة (الدعوة) سابقة، عملياً وإجرائياً، وتاريخياً ومنطقياً، على المجتمع»[٣٨٩].

ـ الرّهانات التّحديثيّة: يمكن أن نفهم مطلب القطيعة عند العروي بأنّه إيديولوجيا ودعوة مارسها العروي، في إطار سعيه لرفع المفارقات التي ذكرنا من الأذهان، وهو ما يعني يقيناً أنّ القطيعة لم تقع بعد في ثقافتنا، رغم وقوعها في جميع الميادين من واقعنا الملموس، بل وفي أكثر ثقافات العالم بعد سريانها بصورة فعليّة في الأذهان والواقع.

---

(٣٨٤) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٣٦٣.
(٣٨٥) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٧.
(٣٨٦) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٣٦٢.
(٣٨٧) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٦١.
(٣٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٠.
(٣٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.



هكذا يمكن أن نفهم طابعَ الازدواج الذي يميّز نظرة العروي إلى القطيعة الكبرى، والقولَ بواقعيّتها من جهة ولاواقعيّتها من جهة أخرى، بأنّ السّبب يكمن في تغيير زاوية النّظر: فهي واقعيّة بالنّظر إلى الواقع والوعي الغربيّين، وكذا في الواقع العربي. أمّا في الوعي العربيّ فإنّها ما تزال دعوة تحتاج إلى جهد وإقناع كي تتحقّق.

نخلص في خاتمة هذا الفصل إلى القول:

- إنّ المنطلقات والرّهانات لم تكن واحدة عند ثالوث الحداثة، لذلك لم يكن من الغرابة في شيء أن تختلف صورة القطيعة عند كلّ منهم من حيث مداها وطبيعتُها وخصائصُها العامّةُ. وآية تلك الاختلافات أنّ الجابري يرى أنه لا تحديثَ إلّا من داخل تراث الأمّة، في حين يرى العروي أنّ التّراث تقليد مُتجاوَز، ولا تحديثَ إلّا من خارجه وبالقطع معه. ويتوسّط موقف أركون الموقفين السّابقين، فهو يؤمن بالتراث، ولكنّه يدعو إلى تجاوز صورته المبتورة، وفهمِه التّقديسيّ الواحد.

- إنّه لا يمكن الحديث عند الجابري وأركون عن فصل دون الحديث عن وصل يلازمه. أمّا عند العروي فالفصل تامّ ونهائيّ (الوصل عند العروي مع فكر خارج التّراث: هو الفكر الحداثيّ الغربيّ).

- إنّ الجابري والعروي اللذين يمثلان الموقفين المتقابلين في مفهوم القطيعة يشتركان في القول بأنّ القطيعة حاصلة فعلاً، فيراها الأوّل في التّاريخ القديم بين العقل السّينويّ الغنوصيّ المشرقيّ من جهة، والعقل البرهاني الرّشدي المغربيّ من جهة أخرى. ويراها الثّاني حاصلة أيضاً، ولكن ليس في التّراث القديم، بل في العصر الحديث في واقع الآخر المتقدّم وفكره، وفي واقعنا المحلّي ذاته، ولم يبق إلّا تجسيدُها في الفكر حتّى يتمّ التّطابق بين الإيديولوجيا والواقع.

- إنّ العلاقة بين توصيف الأزمة وطبيعة العوائق من جهة، وطبيعة القطيعة وحدودها من جهة أخرى، كانت علاقة وثيقة. ولمّا كان ذلك التّوصيف وتلك الطّبيعة مختلفَين، فقد كان شكلُ العلاقة مع التّراث ومنهجُ إرسائها مختلفين بالتبعيّة كذلك: فقد أدّى قول الجابري بأنّ العوائق ذات طبيعة إبيستيمولوجيّة إلى أن تكون القطيعة أيضاً إبيستيمولوجيّة. وأفضى رأي أركون في أنّ طبيعة أزمة التّراث وعوائقه تتمثّل بتحجّر التّأويل وواحديّته، والتصلّب المتزايد للسّياج الدوغمائيّ إلى القول إنّ القطيعة لا تكون إلّا بتكثّر التّأويل عبر توظيف مناهج متعدّدة لإضاءة جوانب من التّراث أقصاها النّسيان والحجب والتّهميش والبتر... إلخ. وانتهى موقف العروي القائم على اعتبار عوائق التّراث ذات طبيعة تاريخيّة، إلى قوله بأنّ التّاريخ في مرحلة ما من مسيرته قد رسم حدّاً فاصلاً بين عقلين: عقلٍ تراثيّ اسميّ متعلّق بالمطلقات، وعقل فعل ومغامرة حديث... والمطلوب عنده هو القطع مع الأوّل قطعاً تامّاً ونهائيّاً، والوصل مع الثّاني وصلاً لا رجعة فيه. وذلك لتحقيق التّطابق بين الفكر والواقع وتجنّب المفارقات، بعد أن تخلّف الأوّل عن الثّاني في الإقدام على القطيعة.





الفصل الرابع

القطيعة في فكر ثالوث الحداثة المغاربيّ: مقاربة نقديّة مقارنيّة

أولاً: المقاربة النّقديّة

١ ـ نقد أسس القطيعة وخصائصها ورهاناتها عند الجابري

يكتسي نقد الأسس التي تنبني عليها النظريّات والأنساق المعرفيّة أهمّية خاصّة تستمدّها من كون صحّة النّتائج والخلاصات إنّما تتوقّف على مدى صحّتها ومتانتها. إذ يكفي بيان تهافت إحدى الركائز الأساسيّة لنظريّة ما، ليصبح نقد النتائج المترتّبة عنها قولاً نافلاً. وفي هذا المعنى يقول الباحث السوري جورج طرابيشي: «كل نقد يكتفي بمناقشة نتائج الإشكاليات يبقى أسيراً لها. فالمطلوب، قبل دحض النتائج، تفكيك الإشكاليات نفسها»(1).

ومّما يزيد هذا الموقف تمكيناً، في ما نحن منه بسبيل، الطّابعُ النّسقيّ الذي اختاره الجابري لمشروعه النقدي، إذ بدا حريصاً على إحكام الوصل بين مختلف أجزاء نظريّته، مسكوناً بهاجس بنائها على نحو تفضي فيه المقدّمات حتماً إلى نتائجها المرسومة. وهو أمر محمود، غير أنّه لا يخلو من خطورة. ويتمثّل وجه الخطورة هذا في أنّ دحض إحدى مسلّمات البحث الأساسيّة للنّسق المغلق، تؤدّي إلى وضع متانة النّسق برمّته موضع تساؤل(2).

---

(1) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص ٧.

(2) انظر تعقيب السيد يسين، في: محمد عابد الجابري، «إشكاليّة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر: صراع طبقيّ أم مشكل ثقافيّ،» ورقة قدمت إلى: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٦١. يظهر الهاجس النسقي عند الجابري في تشبيهه البليغ في «النظر إلى فروع هذه الثقافة [...] كغرف في قصر واحد، متصلة مترابطة، يقود بعضها إلى بعض عبر أبواب ونوافذ... وليس كخيام منعزلة مستقلة منصوبة في ساحة غير ذات سور ولا سياج». انظر: =



وبناءً على ذلك اخترنا تقديم نقد الأسس النّظرية والمنهجيّة التي أسّس الجابري عليها قوله بالقطيعة الجزئيّة مع التّراث على نقد مفهوم القطيعة ذاته بوصفه النّتيجة القصوى لمراجعته التّراث. على أنّه يوجد مستوى آخر من النّقد لا يقلّ أهمّية عن المستوى السّابق، وهو مدى التّرابط بين المقدّمات/الأسس والنّتائج. وقد انعقد العزم على أن نجعله متخلّلاً لهذا المبحث[٣].

فما هي وجوه نقد الأسس النّظرية والمنهجيّة التي أسس عليها الجابري مفهوم القطيعة مع التّراث؟

وما مدى متانة قوله بالانقطاع عن التّراث انقطاعاً أصغر؟

أ ـ نقد الأسس النّظريّة

(١) نقد مفهوم التّراث: لمفهوم التّراث عند الجابري صورتان يجمع بينهما طابع الاختزال. أمّا الصّورة **الأولى فهي** صورة التّراث وفق ما حدّده الجابري ابتداءً، أي وهو يرسم حدود دائرة اشتغاله، وسنصطلح على تسمية هذا الاختزال بـ «الاختزال في المبتدإ». أما الصّورة الثّانية، فهي صورة التّراث التي تشكّلت بعد أن أعاد الجابري قراءة الصّورة الأولى. وسنصطلح على وسم الاختزال فيها بـ «الاختزال في المنتهى». والملاحظ، كما سنرى، أنّ العلاقة بين الصّورتين هي علاقة متنامية في اتّجاه الاختزال ومزيد التّضييق والاصطفاء.

(أ) الاختزال في المبتدأ: اختزل الجابري التّراث في المستوى العالِم مستبعداً بذلك الثّقافة الشّعبيّة من أمثال وقصص وخرافات وأساطير... إلخ ومقصياً من التّراث العالِم ذاتِه النّصوص الأدبيّة والفنّيّة والحقولَ المعرفيّة المجسِّدة للعقل العمليّ من فقه عمليّ وتنظيمات إدارية واقتصاديّة وصناعيّة وعسكريّة. وهو استبعاد غير جائز لمن رام تجنّب الأحكام السّطحيّة والمبتورة حول العقل العربيّ، أو استهدف الوصول إلى خلاصات ذات طابع تعميميّ كتلك التي استهدفها صاحب مشروع **نقد العقل العربي**[٤].

ويرى بعض الباحثين أنّ الجابري قد استبعد من مجال قراءته التّراثَ أخطر مكوّناته من حيث تأثيرها في توجيه الوعي وتشكيل سلوك الأفراد والجماعات العربيّة الإسلاميّة عبر التّاريخ. وهذا

= محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٦.

(٣) يوجد مستوى آخر من المعالجة يستحقّ بحثاً مستقلاً وهو تحليل الخطاب للتّحقّق من المطابقة بين ما يصرّح به وبين ما يضمره ويسكت عنه. وهو ما يلخّصه علي حرب في قوله: «ليس المهم ما يصرح به صاحب الخطاب ويدّعيه، بقدر ما يهم ما يسكت عنه ولا يصرح به. فقد يقول أحدنا في منطوق خطابه بأنه عقلاني النزعة، لا يقر حقيقة إلا بواسطة الدليل والبرهان، في حين هو أقل عقلانية مما يظن، من حيث منطق خطابه وأدوات تحليله وطريقة تفكيره. والعكس صحيح». انظر: علي حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٩٩.

(٤) محمود أمين العالم، «ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي،» مجلة الوحدة (المجلس القومي للثقافة العربية)، السنة ٥، العدد ٥١ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨)، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.



المكوّن هو تحديداً ظاهرة النبوّة، والوحي أو الحدث القرآنيّ، بعبارة أركونيّة، بتعلّة أنّ النّقد اللاهوتيّ لم يحن أوانه بعد. يقول علي حرب: «يقتصر [يعني الجابري] في نقده على الخطابات التي نشأت وانتظمت حول نص الوحي والحدث القرآني. بالرغم من أن خطاب الوحي والنبوة المقدسين يشكلان بامتياز ما يوجّه الوعي ويوجّه سلوك الأفراد والجماعات العربية الإسلامية عبر التّاريخ»(٥).

ويعزو باحث آخر استبعاد الوحي من دائرة الدّراسة عند الجابري إلى طبيعة تصوّره الحقيقةَ التّراثيّة بوصفها حقيقة تاريخيّة غير دينيّة، متجاهلاً أثر توجيه الخطاب المفارق في تكييف الثّقافة العربيّة ووسمها بطابع خاصّ تتأبّى بموجبه على المفاهيم والمناهج التي تطبّق على التّراث غير الموسوم بميسم الدّين. يقول الباحث المغربيّ طه عبد الرحمن في هذا الصّدد: «إذا كان التراث الإسلامي ثمرة التسديد بواسطة الشرع، فكيف يهتدي إلى إدراك حقائقه، وتحصيل أصحّ السبل في تقويمه من قطع الصلة بالشرع وترك العمل بما جاء به!»(٦).

ومن مظاهر الاختزال كذلك في اختيار الجابري لمجال دراسته للتّراث اقتصارُه على المجال التّداولي العربيّ، بدل الإسلاميّ، نافياً عن نفسه صفة التّقيّة التي رُمي بها، ومؤكّداً أن اختياره استراتيجيّ ومبدئيّ، لا تكتيكيّ كما يتوهّم بعضهم. وهو اختيار يعود، في نظره، إلى سببين: ١ ـ سبب شخصيّ يتمثّل بعدم إلمامه بكل اللغات التي كتب بها التّراث الإسلامي. ٢ ـ سبب منهجيّ يتمثل باختيار النّقد الإيبيستيمولوجيّ لا النّقد اللاهوتي العقديّ الكلاميّ الذي يطمح روّاده إلى إحياء (أو إنشاء) علم كلام جديد(٧).

ولا تبدو هذه المبرّارت، في نظرنا ونظر كثير من الباحثين، مقنعةً، لأنّ متابعة نتائج نقده التّراث تُوقِف الدّارسَ على انزلاق من تبنّي مركزيّة عربيّة إلى تبنّي مركزيّة مغربيّة يسوّغها، في رأيه، تميّز المغرب العربيّ بعقل برهانيّ. وممّا يؤكّد نزعة التّمركز تلك ما ذهب إليه علي حرب، من قولٍ بأنّ الجابري قد نزّه العقل العربيّ من النّقص (اللامعقول) الذي مثّله العقل العرفانيّ، في رأيه، ناسباً إيّاه إلى الآخر. وهو ما يعني أنّ مصيبة العقل العربيّ إنّما جاءت من الخارج لا من الدّاخل. يقول علي حرب: يصدر الجابري عن نزعة عربية مركزية، إذ ينزّه الذات العربية عن النقص والسلب... إلخ وينسبه إلى الغير «إنه يعزو اللامعقول إلى مصدر غير عربي، أي إلى ذلك العالم الغريب، عالم الشرق القديم الذي يجسد، برأي ناقد العقل العربي، الخرافة والسحر والنزعة الظلامية»(٨).

---

(٥) حرب، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٦) للتوسّع في هذه النقطة، انظر: المصدر نفسه، ص ٩٧. انظر أيضاً: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٩ ـ ٢٠. وللتوسّع في مسألة التّمييز بين التّاريخية والتّراث من وجهة نظر قيميّة روحيّة. انظر: هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠). ص ١٣. وللتعرف إلى التّمييز بين الدّين والفكر الدّيني، انظر: عبد المجيد الشرفي، **لبنات III في الثقافة والمجتمع**، إشراف عبد المجيد الشرفي، سلسلة معالم الحداثة (تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠١)، ص ١٧ ـ ١٨.

(٧) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٣١ ـ ١٣٢ و٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٨) حرب، **نقد النص: النص والحقيقة؛ ١**، ص ١١٩.



ويظهر التجلّي الأخير لظاهرة الاختزال في مفهوم التّراث عند الجابري في طبيعة هذا التّراث التي حصرها في الجانب الثّقافيّ مغفلاً سائر العوامل الاقتصاديّة الاجتماعيّة... بل إنّ الطّابع الثّقافي نفسَه ليس مؤكّداً، من حيث أمانته في التعبير عن المجتمع الذي ينتمي إليه، و«السبب الرئيسي في ذلك هو عدم انعكاس المجتمع في الثقافة بسبب الخصائص الاجتماعية للمثقفين العرب، وعدم تعبير الثقافة عن المجتمع، خصوصاً في ظل الدولة الاستبدادية، هذا إضافة إلى سبب عام، وهو تمايز كل ثقافة عن كل مجتمع ما عدا في البعض من المجتمعات المسماة بالبدائية والتي لا تنفصل فيها الثقافة كناحية متميزة من نواحي الحياة التي تستدعي وجود مسلك خاص بها. أما في المجتمعات الأخرى، فتنفصل الثقافة العليا، عن الثقافة المسماة فولكلورية، عن الإيديولوجيات (وهذه تستخدم عناصر من الثقافة)، وعن فنون السياسة»[٩].

وأمّا كونها، أعني طبيعة التّراث، ليست ثقافيّة فحسب، وأنّ الجابري قد أغفل الجوانب الاجتماعيّة والاقتصاديّة، فذلك لأنّ الجابري، حين يقرّر أنّ الناس يعتنقون التّراث بعد غياب أصوله الطبقيّة، لم يتوقّف ليسأل إن كان بالإمكان تصنيف هؤلاء النّاس طبقيّاً لا لحظة إنتاج التّراث (أعني ما سيصير تراثاً) فقط، بل لحظة استعادته أيضاً[١٠].

(ب) **الاختزال في المنتهى:** نقصد بالاختزال في المنتهى أمرين: **الأوّل**، المادّة التّراثيّة التي باشرها الجابري فعلاً في قراءته التّقويميّة للتّراث، وما تبيّن من تراجعه عن بعض ملامح التّراث الشموليّة التي أقرّها فعلاً. وهو تراجع في مستوى الإنجاز عمّا وقع إقراره في مستوى الخطاب. **والثّاني**، ما آل إليه تطبيق المنهجَيْن الإيبيستيمولوجيّ والإيديولوجيّ من مزيد اختزال للتّراث.

ومن الواضح أنّ **الأوّل** موصول بتعارض داخليّ في صلب النّموذج النّقديّ، **والثّاني** بنتيجة حتميّة لمحدوديّة المنهج في التّوجّه نحو مزيد من الاختزال والاصطفاء.

يذهب طه عبد الرحمن في **الضرب الأوّل** (التّعارض الدّاخلي/تراجع الإنجاز عمّا أقرّه الخطاب) إلى أن الجابري قد وقع في نوع من التّناقض بين قوله بالنّظرة الشّمولية للتّراث بالمعنى الذي حدّده، والتّصوّر النّظريّ للتّكامل بين حقوله المعرفيّة التي ذكرها على الأقل، وبين التطبيق الذي سلكه. إذ أعلن أنّه سيعالج العلوم العربيّة على اختلافها بوصفها علماً واحداً، وقرّر «الموسوعيّة» وصفاً لازماً للثّقافة الإسلاميّة، واشترط في كل تقويم لها الفهم الموسوعيّ لكل جانب من جوانبها، حتى إذا جاء إلى العمل وفق هذه النظرة، كانت الحصيلة أن قسم التراث إلى دوائر ثلاث سماها الأنظمة المعرفيّة، وهي «البرهان» و«البيان» و«العرفان». وهذه عنده دوائر متباينة في آلياتها، لا رابط بينها إلا

---

(٩) انظر تعقيب عزيز العظمة، على بحث الجابري، الجابري، «إشكاليّة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر: صراع طبقيّ أم مشكل ثقافيّ،» ص ٧٥.

(١٠) للتوسّع، انظر تعقيب يسين، على بحث: الجابري. المصدر نفسه. ص ٦٢.



المصارعة أو المصالحة ومتفاضلة في نتائجها، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان، ولا ينزل الرتبة العليا في هذا المقام إلا الفكر الرشدي[11].

وتمثّل ثنائيّة الشّعور واللاشعور وجهاً آخر من وجوه التّعارض في نموذج الجابري النّقديّ المجسِّدة تراجعه في اتّجاه الاختزال في مستوى الإنجاز عمّا أعلنه في مرحلة المبدأ. فقد أعلن أنّ تحليله سيمتدّ إلى البنية اللاشعورية المعرفيّة (L'Inconscient cognitif) بالمعنى الذي بلوره جون بياجي واستلهمه بدوره من مفهوم اللاشعور (L'Inconscience) عند فرويد. أمّا في المنتهى، فإنّ «ما اتخذه من أدوات وما ساقه من أحكام وما سلكه من طرق، ليس فيها شيء مما نعلمه من محللي النفس في تحليلاتهم للاشعور الجمعي، ولم تخرج عن معهود الأدوات والطرق والأحكام عند من لا يطمع في أكثر من تحليل «الجانب الشعوري» من الثقافة، من أمثال محللي النصوص أو الناظرين في الخطاب، ولا أدَل على ذلك من أن الآليات التي وقف عندها استمدها مما دار عليها من خطاب علماء الإسلام، فهي مبثوثة في كتبهم بثاً»[12].

وشبيه بذلك إعلان الجابري أنّه يستبعد مضمون الفكر العربيّ: أي الآراء والنّظريات والمذاهب... وحصر دراسته في المجال الإيبيستيمولوجيّ. أمّا حصيلة الإنجاز فهي النّظر في المضامين حصراً. ويدعو طه عبد الرحمن هذا التعارض بالتّعارض الثاني. إذ يقول «والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات»[13].

وفي الضرب الثاني (نتائج المنهج الإيبيستيمولوجي) يتساءل الباحث المغربيّ عبد السّلام بنعبد العالي، بسبب تجزئة التّراث والقراءة الموجّهة صوب أهداف بعينها، إن كان ما أنجزه الجابري هو تاريخ فلسفة أم تاريخ إيديولوجيات[14]. أمّا علي حرب فيلحظ بحقٍّ الضّيقَ المتدرّجَ الذي شهده مفهوم التّراث، وهو ضيق أنتجه تطبيق المنهج الذي اختاره الجابري. يقول علي حرب: إنّ من مظاهر مركزية الجابري أن نظرته «تضيق أيضاً عن استيعاب هذا العالم لكي تنحصر في الدائرة السنّية دون الدائرة الشيعية، ثم تضيق أكثر فأكثر لكي تقتصر على أهل المغرب دون أهل الشرق، وبذا تتمركز العقلانية في نظر الجابري عند عرب المغرب وسنّته»[15].

ليس هذا فحسب، إذ بدلاً من أن يوظّف الجابري المنهج الإيبيستيمولوجيّ، وهو مذهب حديث، في جبر الكسور الثّقافية في جسم التّراث، ورتق فتوق التّاريخ العربيّ الممزّق، فإنّه قد ضاعف كلّ تلك الكسور والتمزّقات الأفقية بأخرى عموديّة كما يقول أحد نقّاده العرب الذي خلَص

---

(11) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٥ و٣٢ ـ ٣٣.

(12) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(13) المصدر نفسه، ص ١٥.

(14) انظر: عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، سلسلة المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧)، فصل: «نحن والتراث»: تاريخ فلسفة أم تاريخ إيديولوجيات؟»، ص ١٧ ـ ٢٤.

(15) حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ص ١٢١.



إلى أنّ «ناقد العقل العربي لا يكتفي بتشطير الثقافة العربية الإسلامية إلى «ثلاثة قطاعات يشكل كل منها حقلاً معرفياً متميزاً، أعني عالماً من التصورات والمعارف يكفي نفسه بنفسه ويدخل في علاقة منافسة وصدام مع عوالم معرفية أخرى بل يحفر أيضاً بين أنواع المعارف والعلوم خنادق غير قابلة للاجتياز»[16].

وبهذا الاختزال المتدرّج يكون الجابري قد أقصى من التّراث مثلاً قارّة معرفيّة بكاملها حين أقصاها من دائرة العقل والمعقولية. وهذه القارة المعرفيّة هي الفكر الصّوفي، سواء منه ما تجسّد في كتابات ابن سينا أو ابن عربي... ولا يقبل علي حرب الفكرة الضّمنيّة التي صدر عنها الجابري في اختزال التّراث وهي اعتبار ما أنتجه القدماء من معارف وعلوم وأفكار وفلسفات مجرد تراث نفتخر به، أو مراحل من التّاريخ ولّى زمنها، معتبراً التّراث برمّته (وهو يُؤْثِر لهذا السّبب مصطلح فكر على مصطلح تراث) احتياطيّاً ثقافياً ومخزوناً فكريّاً لا ينتهيان، بل يتيحان البحث والتّفكير منه وبه وفيه، وتُسْتَعاد ذُرَاه الفكريّة باستمرار بصور مختلفة، فتسلَّطُ عليه أضواء من جانب لم ينل حظّه من قبل. ويؤكّد علي حرب أنّه لا يمكن القول بتجاوز التّراث من النّاحية الأنطولوجيّة، حتى إذا افترضنا إمكان تجاوزه من النّاحية الإيبيستيمولوجيّة والفكريّة[17].

وهكذا انتهى مفهوم التّراث عند الجابري: ما تعلّق منه بالمبدأ أو بالمنتهى، مختزلاً في صورته العالِمة دون الشّعبية والأدبية، وفي مجال عربيّ لا إسلاميّ، وفي مستوى نظري لا عمليّ، وفي بعد شعوري لا لاشعوريّ، وفي مذهب سنيّ لا شيعي أو خارجيّ... وفي جغرافيّة مغربيّة لا مشرقيّة. وأيّاً ما كان أمر هذا الاختزال، فإنّ له أسباباً أخرى جسّدتها بعض المسلّمات النّظريّة التي نهضت عليها مراجعة الجابري للتّراث، وفي مقدّمها مفهوم العقل والعقلانيّة، ومفهوم العلم، واختيار العلمانيّة أساساً للنّظر في التّراث. وعليها مدار الفقرة (٢).

(٢) نقد بعض المسلّمات النّظريّة: من الأسس النّظريّة التي تأسّس عليها مفهوم القطيعة عند الجابري نذكر مفهوم العقل والعقلانيّة، ومفهوم العلم، والصّدور عن مبدأ العلمانيّة في قراءة التّراث.

---

(١٦) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: **إشكاليات العقل العربي** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٨)، ص ٢٨٣. لعلّه يقصد بالتمزّقات الأفقية صراع النظم المعرفيّة قديماً، وبالتمزقات العموديّة ما يكون من تطور طبيعي للنظم عبر التّاريخ يزيد في تباعدها. وفي هذه الحال يكون قصده غير مطابق لصياغته ـ وهو ما نميل إليه ـ وبخاصة أنه يقارن بينه وبين فوكو بقوله: «الانفصاليّة الدياكرونية تقابلها وتوازنها عند فوكو اتصالية سنكرونية. والانكسارات الثقافية العمودية تعبر عن نفسها في توحدات أفقية. ومن ثم، وبقدر ما تقوم الثقافة في تاريخيتها على الاختلاف، فإنها تقوم على تَبَنْيُنِها على الهوية، وذلك هو الدرس الإبستيمولوجي الحديث جدل التكوين والبنية» (ص ٢٨١). يرى طيب تيزيني كذلك في هذه الظاهرة تفتيتاً للزمان الفكري العربي. انظر: طيب تيزيني، **من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي: بحث في القراءة الجابريّة للفكر العربي وفي آفاقها التاريخيّة**، سلسلة الدراسات الفكريّة والفلسفيّة (حمص: دار الذاكرة؛ دمشق: دار المجد، ١٩٩٦)، الفصل ٨، الفقرة ٣: «تفتيت الزّمان الفكريّ العربيّ والفصل الأخلاقيّ التّقويميّ بين الأعلى والأدنى»، ص ٢٢٥ ـ ٢٣٠.

(١٧) حرب، المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٥ و١٢١.



وهي مفاهيم أساسيّة في مشروع الجابري عامّة، وفي مفهومه للقطيعة على وجه التّخصيص. وعلى مدى صلابتها وصمودها أمام النّقد تتوقّف صدقيّة دعوته إلى القطع مع حقول واسعة من التّراث.

(أ) نقد مفهوم العقل والعقلانية: تتمحور المواقف النّاقدة لمفهوم العقل والعقلانيّة عند الجابري حول ثلاث نقاط، هي: الضّيق، والخطأ في الفهم والتّطبيق، وتقادم المراجع.

ـ **الضّيق:** تبنّى الجابري مفهوماً للعقل والعقلانيّة يضيق ضيقاً عن استيعاب معقوليّات تختلف عن معقوليّته الخاصّة. وهو مفهوم ينتمي إلى أطروحات عصر الأنوار التي تقيم مقابلة حدّيّة صارمة بين العقل واللاعقل، وبين العقلانية واللاعقلانيّة. ولا تؤمن بإمكانيّة التّداخل بين الحدّين الذي يتيح «الاستعانة بعقل متفهّم، شمولي ومتعالٍ، يستطيع استيعاب الانفعالي، واستقبال التراثي»[١٨]. لذلك لم يكن من الغرابة في شيء أن يتّسم نقد العقل عند الجابري بطابع سجاليّ قبل ـ نقدي يتّجه إلى تقديم الإجرائيّة والتّقنية. يقول عزيز العظمة: «مفهوم العقل [عند الجابري] ما زال منطبعاً بسجال عصر الأنوار، أي [منشدّاً] إلى حقبة كان العقل ما زال فيها في فترته الما قبل النقدية (كذا!). قد تكون شروط إمكان هذه الخطوة أتت في فترة تشتد فيها في الغرب وفي العالم العربي سطوة نمط من العقلانية ذي طابع إجرائي مباشر، هو العقل التقني»[١٩].

وتُضاف إلى صفتَي السّجاليّة وقبل نقدية صفةٌ ثالثة تعمّق ضيق عقل ناقد العقل العربيّ وعقلانيّته. وهي صفة اللازمنية. فالعقل الذي تبنّاه هو عقل يمتدّ من أرسطو إلى ابن رشد وصولاً إلى العقل الأوروبيّ الحديث. لم يتغيّر. نعم، كان يُحْجَبُ أو يحتجب أحياناً ولكنّه سرعان ما يشرق من جديد. وبناءً على ذلك، يمكن القول إنّ العقل عند الجابري: «لم يلمّ بالزمانية، كان ومازال هو هو، العقل التقني الاستقرائي المطابق، ولا يرتطم بالتغير إلا ارتطام الثبات بعبث الأقدار. لم يتحول، بل حجب من قبل الغنوص وغيره من أكدار الزمان العقلي الواحد، ولكنه ما فتئ كامناً في فطرة الإنسان العاقل حتى استصلحته نهضة أوربا وامتداداتها العالمية»[٢٠].

وقد انجرّ عن ضيق مفهومِ العقل والعقلانيّة عند الجابري اعتبارُه الجدلَ بين العقول العربيّة الثّلاثة مجرّد اختراقات وعاملَ وهن وضعف لا عامل خصوبة وثراء، كما هو الشّأن في حكمه على فكر الغزالي الذي تداخل فيه العرفانيّ والبيانيّ، وعلى فكر ابن سينا الذي جمع بين البرهانيّ والعرفانيّ. ومما يجدر التّنبيه عليه أيضاً في هذا السّياق أنّ الجابري لم يولِ ظاهرة التّداخل تلك، في مستوى العالم المسلم الواحد، الوزن النّظري الذي تستحقّ. فالرّازي مثلاً طبيب وكيميائيّ وفيلسوف، وابن سينا طبيب وفيلسوف، والغزالي فقيه ومتصوّف وعالم كلام... إلخ. وعوض أن

---

(١٨) جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ص ١٤٦.

(١٩) عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، محمد عبده، الجابري، وضاح شرارة، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠)، ص ١٣٢. لمزيد من التوسّع بخصوص عقل الأنوار، انظر مثلاً: Ernest Cassirer, *La Philosophie des lumières* (Paris: Ed. Fayard, 1970), chapitre 1: «L'esprit du siècle des lumières», pp. 39-68.

(٢٠) العظمة، المصدر نفسه، ص ١٣٢.



يتّخذ منهم الجابري ممثّلين نموذجيّين للعقل العربي الإسلامي في وحدته اشتغاله، فإنّه يحرمهم «كنيسة العقل»[٢١].

ولعلّ هذا الموقف الاصطفائيّ للعقل والعقلانيّة هو ما أوقع الجابري في تناقضات صارخة تتجلّى في منح صفة العقلانيّة لحقل معرفيّ ما، وحرمانِ حقول معرفيّة أخرى منها رغم الاشتراك في الأسس المعرفيّة وآليات إنتاج الفكر، كما هو الشّأن في الوحي والمعرفة العرفانيّة. يقول علي حرب: «إذا كان للوحي عقلانيته، فلماذا ننفي عن المعرفة العرفانية هذه الصفة؟ [...] وإذا كان للوحي معقوليته فللعرفان أيضاً معقوليته، وفي المقابل إذا كان للعرفان لا معقوليته فللوحي أيضاً لامعقوليته. فما يصدق على أحدهما يصدق أيضاً على الآخر»[٢٢].

إنّ هذا الموقف الذي يرى في العقلانيّة نقيضاً للغيبيّة هو، من وجهة نظر الفكر المعاصر وفكر ما بعد الحداثة خاصّة، موقف سطحيّ وبسيط. ومن غير المقنع، في ما نرى، تبرير ضيقه وصرامته بالرّغبة في تجاوز اللامعقول السّائد، وتصفية أسباب التخلّف. يقول هشام جعيّط: «ما يروّج من أفكار في مجتمعاتنا حول التبجّح بالعقلانية ومجّ الغيبية. هذا يُفهم على أنّه توق إلى تجاوز وطأة التاريخ والتقليد، لكن قد يبدو سخيفاً لمن يعرف الثقافة الغربية: فقد حدثت فيها ردّة فعل على العقلانية المبسّطة للأمور من «شوبنهاور» إلى «نيتشه» إلى السريالية إلى «هايدغر». وغدا المثقّف التقدّمي يضحك من كلمة «عقلانية»»[٢٣].

وإذا كان ضيق مفهوم العقل والعقلانيّة في هذا المستوى الذي عالجنا مجرّد اختيار خاطئ، فإنّ ما هو أخطر منه أن يتكشّف أنّ توظيف العقل والعقلانيّة عند الجابري ناشئ عن خطإ في الفهم والتّطبيق، كما سنرى.

ـ **الخطأ في الفهم والتّطبيق:** يمثّل مفهوم العقل والعقلانيّة حجرَ الزاوية في نظريّة الجابري، والأساسَ المتين لتقسيمه العقلَ إلى عقول ثلاثة، والدّعوةَ إلى قطيعة مع اثنين منها، وتولّي أحدها. ويعود هذا المفهوم إلى تعريف لـ «فردينان غونزيت» (Ferdinand Gonseth) في كتابه **الرّياضيات والواقع** (*La Mathématique et la réalité*) (١٩٤٧) وقد أخطأ الجابري في ترجمةِ ذلك التّعريف وفهمِه تبعاً لذلك. والتّعريف هو: «La logique c'est la physique de l'objet quelquonque»

وكانت ترجمة الجابري لهذا التّعريف كالآتي: «المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما»، وتعريب هذا التعريف على هذا النّحو يشرّع، بصورة لا لَبس فيها، تعدّدَ العقول. ويسُوغُ معه القول أنّه كلّما توفر موضوع ذو خصوصيّة واضحة كان له عقل أو منطق خاص. والتّسليم بتلك التّرجمة يمهّد، بلا خلاف، للتّفاضل بين «عقول التّراث»... وهو ما ذهب إليه الجابري فعلاً. إلّا أنّ تجويد النّظر

---

(٢١) طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، ص ٢٠.

(٢٢) حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ص ١٢٠.

(٢٣) جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ص ٤٨. انظر المبرّرات التي يسوقها الجابري في تعليل تبنّيه العقلانية الصّارمة/ الضّيقة في: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٨.



في منطوق العبارة، كما نرى ويرى غيرُنا، يمضي في اتّجاه معاكس تماماً. وترجمتها الأمينة هي: «المنطق عبارة عن فيزياء كل موضوع كائنا ما كان»[٢٤]. وهو ما يعني أنّ العقل واحد لا متعدّد.

وهكذا فإنّه ما كان لهذه النّظرة التّجزيئيّة الخاطئة التي بنيت على ترجمة غير أمينة إلّا أن تقود إلى نتائج من جنسها، وإلى التّناقض بين الرّغبة والتنفيذ. يقول جورج طرابيشي: «رغم إعلان الجابري بأنه يتعالى على الصراعات والانقسامات الإيديولوجية بحثاً عن «الوحدة العضوية للعقل العربي» و«اكتشاف الكل الذي «يحمل الوحدة الثقافية العربية» تجاوزاً لـ «تاريخ الاختلاف» فإنه لم يتحدث خلال فصول كتابه تكوين العقل العربي التسعة إلا عن التصادم والصراع والخضوع والهيمنة... إلخ إلى الحد الذي يمكن القول معه إنه «لم يسبق قط أن كتب تاريخ العقل العربي الإسلامي بصورة مجزّأة وممزّقة كما يكتبه ناقده «الإيبيستيمولوجي» أي المتعالي ـ بتصريحه ـ على الأهواء الإيديولوجية التقسيمية»[٢٥].

ويُضاف إلى خطأ التّرجمة، خطأ آخر يضاعف سلبيّة النّتائج: الخاصّةِ منها (في مستوى المفاهيم) والعامّة (في مستوى دائرة الاشتغال والعلاقة مع التّراث). ونعني بذلك الخطأ تقادمَ المراجع التي اعتمدها الجابري.

ـ **تقادم المراجع:** يقول الجابري، في مقدّمة مشروعه النّقدي، إنّ تعرية أسس العقل العربيّ وتحريك فاعلياته، إنّما تتمّ بالاستناد إلى جوانب من الفكر الإنسانيّ المتقدّم والفكر الفلسفيّ والعلميّ في أرقى تجلّياته. وادّعى الاجتهاد في التزام التّصوّر العلميّ في أرقى مراتبه[٢٦]. ويُفهم من ذلك أنّه يقصد، في ما يقصد، فتوحاتِ الحداثة وما بعد الحداثة النّظريّة والمنهجيّة التي أرست مفهوماً رحباً للعقلانيّة صار يتّسع للقول بتعدّد العقلانيّات واللاعقلانيات والفوق ـ عقلانيات[٢٧]، إلّا أنّ الدّارس لا يقف على أثر لتلك العقلانيّة الجديدة في ما أنجز من مراجعة للتّراث. وتكشف متون بحثه وحواشيه أنّ المصادر الفرنسيّة التي اعتمدها تنتمي إلى النّصف الأول من القرن العشرين

---

(٢٤) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٤٣. وانظر مراجعة أخرى للمسألة ذاتها في: طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل**، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧. وللنّظر في ترجمة الجابري، انظر: الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٥. وفيها يقول: «تعدد أنواع المنطق تبعاً لتعدد منظومات القواعد التي تؤسس النشاط العلمي في هذا المجال أو ذاك».

(٢٥) طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي: إشكاليات العقل العربي**، ص ٢٧٩.

(٢٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٢٦. للتوسّع في التّصوّرات العلميّة الحديثة، انظر: كارل بوبر، **منطق البحث العلمي**، ترجمة وتقديم محمد البغدادي، سلسلة أصول المعرفة العلمية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بدعم من مؤسسة الفكر العربي، ٢٠٠٧)، بخاصّة مقدّمة المؤلّف، ص ٢١ ـ ٣٠.

(٢٧) انظر: Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne* (Paris: Ed. Minuit, 1979).
وتحليل أهمّ أطروحاته حول العلاقة بين أسئلة الحداثة وعصر الأنوار من جهة («الاعتقاد العقلاني في الأفكار العلمية والفلسفية والسياسية والإبستيمولوجية للأنوار ـ وبالتالي الاعتقاد في أفكار التقدم والحقيقة والحرية»). وما بعد الحداثة من جهة أخرى، في: مانويل ماريا كاريلو، **خطابات الحداثة**، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي (فاس: منشورات دار الحداثة، ٢٠٠١)، القسم الثاني: «الفلسفة في فضاء ما بعد الحداثة»، ص ٢٥ ـ ٣١.



وربما قبلها. وقد تطوّرت بعدها النّظرة العلميّة إلى العقل والعقلانيّة بفضل بحوث ودراسات جادّة لا يحسن تجاهلها(٢٨).

(ب) **نقد مفهومَي العلمانيّة والعلم:** ومن الأسس النّظريّة التي كان لها دور في تسويغ القول بالقطيعة الجزئيّة مع التّراث صدورُ الجابري في قراءة الموروث الثّقافيّ العربيّ عن نظرة عَلمانيّة غير معلنة تفصل بين القيم الرّوحيّة الدّينية الصرف، وبين الممارسة العلمية والدنيوية(٢٩). ولا أدلّ على ذلك من أنّ هذه المسلّمة قد أدّت إلى استبعاد أكثر الحقول المعرفيّة تعلّقاً بالمجال الدّينيّ والرّوحيّ ممثلاً في العقل العرفانيّ بخاصّة. يقول طه عبد الرحمن: «لا يخفى أن الفصل بين القيم الروحية والممارسة العلمية الذي اشتغل بها الجابري مستمد من مبدأ العلمانية السياسي الذي يقضي بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية (أو الدنيوية)» لذلك أقصى الإنتاج العرفاني لأنه اعتبره دخيلاً والقسم من التراث الأكثر تعلقاً بالقيم الروحية والمعاني الربانية»(٣٠).

والحقّ أنّ مسألة العَلمانية عند الجابري تحتاج إلى تدقيق، لأنّه، على خلاف ما ذهب إليه عبد الرحمن، لم يتبنّ العَلمانيّة تبنّياً كاملاً، بل «يبدو أنه أراد التمسّك بالدين بوصفه أسّاً أخلاقيّاً للنظام الاجتماعيّ؛ وإقصائه، في الحين ذاته، بوصفه منهجاً في معالجة المشاكل الاجتماعية والسياسية. إنّه يروم علمنة الممارسة السياسية في نطاق منظومة من النظر تَضْمَنُها (أو تابعة لـ) قيم دينيّة»(٣١).

أمّا مفهوم العلم الذي استند إليه الجابري، فهو العلم المُؤسَّس على التّجربة. ذلك العلم الذي تجسّد في الأرسطيّة قديماً وفي الحضارة الغربية حديثاً. وقوامه النّظرة الموضوعيّة الخارجيّة للظّواهر الطّبيعيّة، والمنهج الاستقرائيّ لتحصيل المعرفة اليقينيّة... إلخ. والملاحظ أنّ هاتين الأطروحتين (قيام العلم على التّجربة/قيام التّجربة الأوروبيّة على العلم الأرسطيّ) قد وقع تجاوزهما منذ قرنين على الأقلّ وأصبح هذا التّجاوز في حكم المسلّمات، كما يأتي بيانُه:

- **قيام العلم على التّجربة:** مرّ بنا في مدخل هذا البحث تحليل ما تعلّق بمفهوم العلم القائم على التجربة من إشكاليّات، وما عرفته من تطوّرات انتهت إلى القول بمحدوديّة التّجربة، لأنّها تقوم في وقت حاضر ولا تمتدّ إلى المستقبل، انتهاءً إلى القول بأنّ القوانين العلميّة كلّها احتمالية لا يقينَ

(٢٨) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢٩) من الملاحظ أنّ الجابري قد تراجع عن استعمال مصطلح العَلمانيّة بقوله: «في رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعارَي الديمقراطية والعقلانية». انظر: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٣٩. ويعود هذا التّراجع، عند كمال عبد اللطيف مثلاً، إلى مراعاة الجابري ظروف الواقع عبر البحث عن التوافق والتوفيق والوئام... إلخ...، انظر: كمال عبد اللطيف، **الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩)، ص ٧٧ ـ ٨٥.

(٣٠) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٧.

(٣١) Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?: une introduction aux débats contemporains*, 2ème éd. (Paris: La Découverte, 2005), p. 134.



فيها. وذلك منذ ديفيد هيوم في القرن الثّامن عشر إلى كارل بوبر وبول فيرابند وغيرهما في القرن العشرين. ويُحسب لكارل بوبر خاصّة من بين روّاد تيّار ما بعد الوضعية المنطقيّة عامّة تفنيدُه نظريّة العلم القائم على التّجربة الخالصة من خلال ما سمّاه بدوغما بيكون «طهّر نفسك من الانحيازات» وهي دعوة تكرّس أولويّة الملاحظة والتجريب.

ـ **قيام التّجربة الأوروبيّة على العلم الأرسطيّ:** لم يكتفِ كثير من الباحثين في تاريخ العلوم بالقول: إنّ العلم الأوروبيّ الحديث لم يقم على أسس أرسطيّة، كما يدّعي الجابري، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك فبيّنوا أنّه، أعني العلم الأوروبيّ، قد قام على أنقاض الأرسطيّة نفسها، وبتأثير من الفلسفة الأفلاطونيّة التي استبعدها الجابري. وتشهد بذلك السّيرة العلميّة لروّاد النّهضة العلميّة الأوروبيّة. يقول عزيز العظمة: «العلم الحديث قام على أنقاض الأرسطية وبتوظيف أكيد للتأثيرات الأفلاطونية على غاليلو غاليلي وغيره، و[...] جوردانو برونو، وهو من أهم المساهمين في النهضة العلمية، كان من أعضاء الجمعيات الهرمسية التي عرف عصر النهضة انبعاثاً نشيطاً لها، وغير ذلك الكثير مما يؤكد ضرورة الأفلاطونية، والهرمسية لنشوء العلوم الطبيعية الحديثة»[٣٢].

وإلى هذا الرّأي، ذهب أيضاً بول فيرابند، في سياق نقده منهجيّة التّكذيب في تطوير العلم عند كارل بوبر، إذ يرى أنّه «لو تخيَّلنا أن كلّاً من كوبرنيكوس وغاليليو طبّقا، بصورة متسقة أمينة، قواعد بوبر المنهجية لكنا لا نزال نعيش في مرحلة الفيزياء الأرسطية حتى الآن»[٣٣].

وقد جمع عزيز العظمة، في ردّه على الجابري، بين تفنيد الرّأي الأوّل (قيام العلم على التّجربة) وتسفيه الرّأي الثّاني (قيام التّجربة الأوروبيّة على العلم الأرسطيّ) بقوله: إنّ «هذه الصياغات الإنشائية لفضيلة العلم لا تكفي الذهن التاريخي ولا تصمد أمام مسألة إيبيستيمولوجية جدية، تماماً كعدم كفاية القول، ببساطة إنشائية، أن تفوق أوربا قام على محورية التجربة، ولا أخال الكثير من قارئي هذا النص يجهل مساهمات باشلار وطوماس كون أو ميشيل فوكو، أو أن الكثير من المثقفين العرب يرى جواز استمرار منظور التجريبية الحسية للقرن التاسع عشر، في أواخر القرن العشرين وبعد أعمال هؤلاء العلماء وغيرهم»[٣٤].

وهكذا فالقول بنسبيّة العلم ونتائجه يقتضي التّسليم بأنّ الطريق الذي سلكه العلم الأوروبيّ ليس قدراً محتوماً، بل هو إحدى الممكنات التي تحققت في التّاريخ من جملة احتمالات أخرى ظلت كامنة في ضمير الكون، ولا يصحّ من هذا المنظور اعتبار العلم الحديث أدنى إلى الصّحة والصّواب من العلم القديم[٣٥].

---

(٣٢) العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ، محمد عبده، الجابري، وضاح شرارة**، ص ١٣١.

(٣٣) بول فيرابند، **ثلاث محاورات في المعرفة: مع دراسة حول نسبيّة المعرفة العلميّة عند بول فيرابند**، ترجمة محمد أحمد السيد (الإسكندرية: منشأة المعارف، [د. ت.])، ص ٢٠، ومقدمة المترجم، ص ١ ـ ٣٤.

(٣٤) العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٣٥) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ١٠. وفي السّياق ذاته، يقول فيرابند: «إنّما جُعِلَتْ مناهجُ صحّةٍ لاعقلانيةٌ على هذا النحو ضروريةً بفعل التطور غير المتكافئ (ماركس، لينين) لمختلف فروع العلم. إذ لم تصمد =



وإذا كانت هذه بعض وجوه القصور في المسلّمات النظريّة التي بنى عليها الجابري دعوته للقطيعة الصّغرى مع التّراث، فإنّ المنهج الذي باشر به قراءة التّراث لم يسلم هو أيضاً من بعض المؤاخذات الجدّيّة كما سنرى في الفقرة «ب ـ».

ب ـ نقد الأسس المنهجيّة

تتلخّص وجوه القصور في منهج قراءة التّراث التي أدّت بالجابري إلى القول بالقطيعة الجزئيّة في ثلاثة وجوه رئيسيّة، هي: أ ـ عدم ملاءمته للمادّة المدروسة؛ ب ـ خطأ التّطبيق الإجرائيّ؛ ت ـ النّتائج المخيّبة التي انتهى إليها.

(١) عدم ملاءمة المنهج للمادّة والخلاصات: لئن مال كثير من الباحثين إلى الحكم على المنهج الذي وظّفه الجابري بعدم الملاءمة، فإنّهم اختلفوا في تعليل هذا الحكم وفق المنطلقات التي صدروا عنها، وبحسب الزوايا التي نظروا منها. سواء ما تعلّق منها بعلاقة المنهج/المناهج بالخلاصات التي انتهى إليها، أو بالمادّة المدروسة.

ويمكن أن نُجمل تلك الأحكام عموماً في مسائل ثلاث هي: ـ قصور المنهج المبدئيّ. ـ وجزئيّة المنهج المطبّق. وهي جزئية تتمثّل بإغفال الجذور والأسس الاجتماعيّة والتاريخيّة للتّراث. ـ والتّناقض بين تلك الجزئيّة وبين الطّابع العموميّ المزعوم لنتائج تطبيقه.

نعني بالقصور المبدئي للمنهج الذي طبّقه الجابري في قراءة التراث عدمَ كفاءته في مباشرة المادّة المدروسة. ويعود عدم الكفاءة هذا إلى أنّ المنهج الإبيستيمولوجيّ، بوصفه بحثاً في أسس التّفكير وأدواته لا في مضامينه ومنتوجاته، عاجز عن تفهّم الأسس والأدوات التي أنتج بها القدامى فكرهم. وذلك لاختلاف عقلانيّتنا عن عقلانيتهم وأدوات تفكيرنا عن أدواتهم. وليس لعدم التفهّم هذا، النّاتج من الشّعور بالاختلاف، من نتيجة سوى إقصاء إبداعات القدامى، والحكم عليها بأنّها مادّة معرفيّة ميّتة. ويصدق على المنهج الإيديولوجيّ في لحظة الوصل بالتّراث ما يصدق على المنهج الإبيستيمولوجي في لحظة الفصل معه. ذلك أنّ الأهداف والاستراتيجيّات التي نوظّف من أجلها العلوم والمعارف والمنظومات الفكريّة تختلف اختلافاً تامّاً عن أهداف القدامى واستراتيجيّتهم. وهو ما يؤدّي إلى الحكم بانعدام القيمة على المضامين الإيديولوجيّة المجسّدة في قيمهم ونظمهم ومؤسّساتهم ومذاهبهم... تلك المضامين التي حاولوا بها تعقّل ذواتهم والكائنات والأشياء من حولهم[٣٦].

= الكوبرنيكية وأقسام أساسية من العلم الحديث إلّا لأنّ العقل قد اخْتُرِقَ مراراً في تاريخهما». انظر: Paul Feyerabend, *Contre la méthode: Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, traduit de l'anglais par Baudoin Jurdant et Agnès Schulemberger (Paris: Ed. du Seuil, 1988), chap. 12, pp. 156-177.

(٣٦) حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ص ٩٤ ـ ٩٥.



ويكمن موطن قصور المنهج الإبيستيمولوجيّ وجزئيّته في أنّه باشر المادّة التّراثيّة بوصفها خطاباً علميّاً (عقلانيّاً) لا بوصفها أفقَ إمكان يستدعي كشفَ مضامينه وأبعاده الثّاوية خلف السّطح. وفي هذا السّياق يقارن علي حرب بين القراءة الإبيستيمولوجيّة والقراءة التّأويليّة لإحدى المقولات الشّهيرة لأفلاطون، مبيّناً خطأ القراءة الأولى وخصوبة القراءة الثّانية. يقول علي حرب عن قول أفلاطون المشهور: إن المعرفة تذكّر أنّه قول «يبدو بالمنظار العلمي الإبيستيمولوجي خطأ ولا قيمة له. وأما غادامير فإنه يؤوله قائلاً لنا: ينبغي أن لا نأخذ هذا القول بحرفيته وكما يقدم نفسه، كي لا نفهمه الفهم البسيط الساذج، بل علينا أن نلتفت إلى بُعْده الآخر، إلى ما يحتمله من معنى ولا يقوله، ومفاده أن كل معرفة هي «معرفة ثانية» إذ المعرفة الأولى مستحيلة. ولأن المعرفة هي كذلك، فكل معرفة لها طابعها التأويلي»[٣٧].

وقد شدّد بعض الباحثين على أنّه من الخطأ الفادح عدم مراعاة التّناسب بين جزئيّة المنهج وقطاعيّته من جهة، وبين التّعميم في مستوى النّتائج المعلنة من جهة أخرى. إذ إن لكل منهج طاقة تفسيريّة لا يتعدّاها. يقول العروي: «إننا لا ننتقد من يفضل الإبيستيمولوجيا على اجتماعيات الثقافة، بل نطالبه فقط أن لا ينتظر من الثانية الجواب على أسئلة تطرحها الأولى»[٣٨].

ولعلّ المأخذ الأهمّ على المنهج الإبيستيمولوجيّ الذي قرأ به الجابري التّراث، ونقيصتُه الأبرزُ التي سوّغت القول بجزئيّته وقطاعيّته هي تلك التي تتمثّل بفصل الأسس المعرفيّة عن جذورها الاجتماعيّة والتّاريخيّة في قراءة نصوص تشكّلت أصلاً في ضوء صراع اجتماعيّ، وأنتجتها سياقات تاريخيّة مخصوصة. وهو ما دفع أنصار المذهب المادّي الجدليّ على وجه الخصوص إلى وسم قراءة الجابري بالقراءة المثاليّة[٣٩].

ولئن أبدى أحد الباحثين تثمينه تسلّحَ الجابري بالمنهج الإبيستيمولوجيّ، فقد بيّن أنّ نقطة القصور الكبرى في مشروعه الفكريّ لا تكمن في انفصال منهجه عن الأسس الاجتماعية والتّاريخيّة فحسب، بل في التّغاضي عن هذا الطّابع الجزئيّ وإطلاق أحكام عامّة قاطعة على الثّقافة العربيّة برمّتها بالاستناد إليه. يقول محمود أمين العالم: «إنّ التحليل الإبيستيمولوجي لوقائع الفكر عملية بالغة الأهمية بغير شك، ولكن الاقتصار عليها ثم إصدار حكم شامل تأسيساً عليها وحدها، يسقط هذا الحكم في ما يمكن أن نسمّيه بالنزعة الإبيستيمولوجية التي لا تفضي إلى قصور هذا الحكم

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢. يؤكّد علي حرب قوله بجزئيّة المنهج الإبيستيمولوجيّ من خلال اشتغاله بثنائيّات متعارضة، فيشير إلى أنّ «القراءة الإبيستيمولوجية (...) إنما تلجأ إلى نقد الخطابات من خلال تعارض الحقيقة أو الخطأ، أو المعقول واللامعقول، أو الاستدلال والمخيال، أو العائق والمُخصِب، أي من خلال تعارض العلمي واللاعلمي. ولكن مثل هذا التعارض لا يصلح أصلاً لقراءة نص أنطولوجي أو خطاب عرفاني. ذلك أن القول الفلسفي أو الصوفي، بما هو منطوق فكري لا علمي، يُفسَّر ويُؤوّل أكثر مما يُثبت أو يدحض. ولنقل إنه يُستعاد ويُؤوّل، ويعاد بناؤه فيما هو ينقد أو ينقض» (ص ١٠٠ ـ ١٠١).

(٣٨) عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ط ٥ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٢٩.

(٣٩) تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي: بحث في القراءة الجابريّة للفكر العربي وفي آفاقها التاريخيّة، «شقشقة فلسفية مثالية ـ الاجتماعي والفكري والنظري خطابان متوازيان لا يلتقيان»، الفصل الثاني، ص ٢٥ ـ ٥٣.



عن الإحاطة بحقائق الواقع الثقافي والحياتي فحسب، بل إلى قصور كذلك في منهج تغيير هذا الواقع وتجديده، بل إلى قصور في الرؤية العقلانية النقدية عامة»(٤٠).

ولهذه الأسباب ذاتها نحا أحد الباحثين المغاربة منحى التّعميم، فذهب إلى أنّه بالرّغم من أهمّيّة المنهج الإيبيستيمولوجي، فإنّه «يشكل أحد أوجه القصور في الفكر المغاربي باعتبار عجزه عن ربط الدينامية الفكرية بحركة الصراع الاجتماعي [...] وفي هذا الإطار لا يمكن لنا فهم تطور الفكر وهيمنة قراءات معينة للنص الديني بدون الرجوع إلى تطور دينامية الصراع الاجتماعي»(٤١).

ومن المطاعن التي وجّهت إلى اختيارات الجابري المنهجيّة، أنّها ذات طبيعة خارجيّة، ولم تنبع من التّراث. ومن الواضح أنّ أصحاب هذا المطعن هم ممّن يصدرون عن مرجعيّة دينيّة إسلاميّة، ويتبنَّوْن القولَ بالأصالة في منطلقاتهم. وإلى هذا المعيار (داخليّ/خارجيّ) استند أبو يعرب المرزوقي في تصنيف النّخب الفكريّة العربيّة إلى نخب ذات نموذج مرجعيّ أهليّ، ونخب ذات نموذج مرجعيّ أجنبيّ. ولا يختلف طه عبد الرحمن عن المرزوقي إلّا في التّسميات التي ارتضاها. فالمنهجية الأصيلة أو التحتيّة أو الإنتاجيّة عنده هي المنهجيّة المُستنبطَة من صلب التّراث ذاته، أمّا المنهجيّة المقابلة لها، فهي المنهجيّة الأجنبيّة، وهي منهجيّة يسمها بأنّها منقولة أو فرعيّة أو فوقيّة أو استهلاكيّة(٤٢).

ويبدو أنّ الجابري، وفق هذا المعيار، ينتمي إلى الصنف الثّاني، أي إلى النّخب ذات المرجعيّة الأجنبيّة. وما من شكّ في أنّ أهمّية هذا الحكم لا تكمن في ذاته، بل في ما يقتضيه من نتائج. ومنها التّنافر بين الآلة والمادّة. وهو تنافر مردّه إلى الغربة بينهما، على نحو يجعل مبادئ الأولى (الآلة) متعارضة مع حقائق الثّانية. يقول طه عبد الرحمن: إنّ الآليات العقلية المجردة والآليات الفكرانية المسيسة، عند الجابري، تقوم على مبادئ ثلاثة، وكل واحد منها يعارض حقيقة من حقائق التراث: فالموضوعية تعارض تداخل الواقع مع الأخلاق. والعلمانية تعارض حقيقة تداخل العلم مع الروح. والنظر المتوحد يعارض حقيقة تداخل الحوار والصواب(٤٣).

---

(٤٠) العالم، «ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي،» ص ١٣٢.

(٤١) حكيم بن حمودة، «بعض الفرضيّات الأولية حول قصور الفكر المغاربي،» **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء العربي)، العدد ١ (أيار/مايو ١٩٨٠)، ص ١٣٥. لمزيد من التوسّع، انظر: بنعبد العالي، **التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**، فصل: «حدود البحث الإبستملوجي (كذا!)»، ص ٦٩ ـ ٧٦.

(٤٢) أبو يعرب المرزوقي، **آفاق النهضة العربيّة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩). ص ٢٦، وعبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ١٩.

(٤٣) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٩. يقصد عبد الرحمن بـ «القيمة الحوارية والصواب، خاصّية التناظر التي يتميز بها التراث والتي تتجلى في اشتراك الجماعة من العلماء والنظار في طلب الصواب والظفر بالحقيقة» (ص ٣٨). وهي قيمة تقابل، عنده، الواحديّة.

انظر تلخيصاً لآليات المنهج عند الجابري من خلال استدلال طه عبد الرحمن على خارجيّته، إذ يقول: «اقتبس الجابري وسائل فوقية [في مقابل الوسائل التحتيّة] في مجالات ثقافية غربية: فقه العلم التكويني (بياجي) وفقه العلم العقلاني (لالاند وباشلار) والبنيوية وفلسفة التاريخ الهيغلية والماركسية. ومن الممكن رد هذه الوسائل إلى صنفين أساسيين: وسائل عقلية ووسائل فكرانية. نذكر من الوسائل العقلانية المقتبسة: آلية القطيعة المعرفية، وآلية التقابل، وآلية التنسيق الاستنتاجي، وآلية =



على أنّ الطّابع الخارجيّ للمنهج لم يُعدَّ دائماً عاملَ ضعف فيه، بل عاملَ قوّة وإخصاب. وهو موقف تبنّاه المنحازون إلى مكاسب الفكر الحديث عامّة. وهم كثيرون، نذكر منهم عبد الله العروي وعبده فيلالي الأنصاري الذي يقول بوضوح «إنّ النظام الذي أراد [الجابري] إدراجه في إدراك هذا التراث يستند إلى «نظرة خارجية»، أعني نظرة العقل الحديث»(٤٤).

(٢) خطأ التّطبيق الإجرائيّ للمنهج: من وجوه النقد التي وجّهت للاختيار المنهجي عند الجابري عدمُ التّطابق بين ما يعرف عن المنهج في مستواه النّظري، وبين الكيفيّة التي أجراه بها الجابري في مشروع قراءته للتّراث، أي في مستوى الممارسة.

وقد تعرضنا آنفاً إلى ما يشبه هذا المبحث بمناسبة تحليل التّناقض بين المبدأ والمنتهى في تعريف التّراث. ويمكن أن نضيف إليه في سياق نقد الاختيارات المنهجيّة للجابري ما اتّفق كثير من النّقّاد عليه من أنّ الجابري قد وعد بأنّه سيبحث في آليات إنتاج النّصّ التّراثيّ، أمّا في مستوى الإجراء فإنّ بحثه لم يكن في الحقيقة سوى بحث في خطاب القدامى بصدد الآليات، (أي أنّه بحث إيبيستيمولوجيّ ولكنْ من الدّرجة الثّانية) فكانت دائرة اشتغاله محصورة في المضامين في نهاية المطاف، وليس في الآليات كما وعد. وفعلاً فإنّ الجابري قد قام بقراءة نقديّة للآليّات في نصوص القدامى مثل الشّافعي (في الآليّات الفقهيّة والأصوليّة)، والجرجاني والسكّاكي (في الآليّات البلاغيّة)، والفراهيدي (في الآليّات الشّعريّة)، والقشيريّ (في الآليّات العرفانيّة)... إلخ والفرق شاسع بين الاشتغال بالآليات ذاتها وبين الاشتغال بالخطاب الذي تناول تلك الآليّات، **الأوّل** اشتغال آليّ والثّاني اشتغال مضمونيّ(٤٥).

ويؤكّد الباحث المغربي عبد السلام بنعبد العالي هذا المعنى في ما يتّصل بالنّظام العرفاني، إذ يقول: إنّ «الأجوبة التي يعطيها إياه [يعني النّظام العرفانيّ] تبين أنها لا تتحدد كمنظومة من الفعاليات وإنما **كمضمون فكري**»(٤٦). ولعلّ هذا ما أدّى بـ «الانحراف النّقديّ» في مستوى الممارسة المنهجيّة، إلى أن تتحوّل إلى مجرّد حرب إيديولوجيّة، وإلى أن تهوِيَ في الحضيض السّجالي كما

= التأسيس وإعادة التأسيس. وآلية التأزيم (أي اصطناع أزمة الأسس)، وآلية التفكيك. وآلية الترتيب، وإعادة الترتيب، وآلية إسناد القيم للأنساق المعرفية... إلخ. ونذكر من الوسائل الفكرانية المقتبسة: آلية التوظيف، وآلية الدمج، وآلية التصارع، وآلية الانعكاس، وآلية التبرير (السياسي والتاريخي والمادي)، وآلية الإحياء، بمعنى استعادة ما هو حي في هذا القطاع أو ذاك من التراث، وآلية الاعتبار التي تشتغل في نهاية أغلب الفصول لتقرر ضرورة أخذ الدرس والعبرة من تاريخ التراث، وآلية الاستعارة التي زودت الخطاب الجابري برصيد هام من الألفاظ والتعابير ذات الأصل السياسي أو العسكري، مثل «المصالحة» و«التحالف» و«المناصرة» و«الاصطدام» و«فك الارتباط» و«صدّ الهجمات» و«لحظة الانفجار» و«التفجير» إلخ. (ص ٣٤ ـ ٣٥).

(٤٤) Filali-Ansary, *Réformer l'islam?: une introduction aux débats contemporains*, p. 128.
بخصوص العروي وفيه يقول صراحة: «إني أحكم على التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعة من صلبه». انظر: عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ط ٣ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٧.

(٤٥) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٣٣.

(٤٦) بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ص ٣٢.



ذهب إلى ذلك عزيز العظمة[47]. إذ تورّط الجابري في الانحياز إلى شقّ من التّراث ضدّ شقّ آخر منه، فمنعه ذلك الانحيازُ من اتّخاذ موقف نقديّ حقيقيّ، كما قال جورج طرابيشي. ولم يكن من الممكن «أن ترقى [قراءته النّقديّة] إلى أعلى من مستوى السجال، فهي تبقى حرباً إيديولوجية، ولا ترقى أبداً إلى مستوى النقد الإيديولوجي»[48].

وممّا يندرج في باب الخطأ في الممارسة المنهجيّة التي أدّت بالجابري إلى القول بالقطيعة الجزئيّة مع التّراث، اختيارُه صياغةَ قراءته في نسق معرفيّ مغلق، والحرصُ على ذلك حرصاً أسقطه أحياناً في التّلفيقيّة والدّغمائيّة والاختزال... إلخ. ولئن قصر علي حرب هذه الظّاهرة على التّراث الفلسفيّ، فإنّها في الحقيقة تمتدّ إلى سائر الحقول المعرفيّة التّراثيّة التي أعاد قراءتها. يقول حرب موضّحاً: إنّ «المحاولات الرامية إلى إفراغ العمل الفلسفي في نسق مغلق، أو إلى التعامل معه بوصفه نظاماً أحادياً أو منظومة يقينية دوغمائية، [...] [هي] معالجات لا تخلو من «التلفيق»، وقد تؤول إلى «اختزال» العمل الفلسفي وتصفيته. وهذا هو شأن المعالجات الإيديولوجية والإيبيستيمولوجية العلمية. إنها تؤول إلى إلغاء الأعمال الفلسفية وإقصائها. في حين أن المطلوب هو البحث والاستقصاء»[49].

(٣) نتائج المنهج المخيّبة: يتمحور نقد المنهج في هذه الفقرة حول النّتائج المخيّبة التي انتهى إليها التّطبيق. وقد تبيّنا، عَرَضاً، في الفقرات السّابقة، كثيراً من تلك النّتائج المخيّبة. وسيكون وُكْدُنا، في هذه الفِقرة، تبيّن أنواع تلك الخيبات عبر توزيعها إلى مستويات. وقد أوقفنا البحث على أنّ خصائص تلك النّتائج وتنوّعها تسمح بتوزيعها إلى ثلاثة مستويات على النّحو الآتي: ـ الإقصاء ـ التّناقض ـ تعميق الاختلاف التّاريخيّ (سنّة/شيعة)، والفصل الجغرافيّ المعرفيّ بين جناحَي الوطن العربيّ (مشرق لاعقلانيّ/مغرب عقلانيّ).

(أ) الإقصاء: أفضى التطبيق المنهجي إلى استبعاد القسم الأكبر من التّراث استبعاداً تامّاً، وبخاصّة منه الحقول المعرفيّة المنتظمة حول العقل العرفانيّ. بل وعُدّ هذا القسم من التّراث وافداً على الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ومسؤولاً عن انحطاط العقل العربيّ. يقول علي حرب: «آلت [القراءة الإيديولوجيّة والإيبيستيمولوجيّة عند الجابري] إلى استبعاد إنجازات فكرية رائعة من دائرة العقل والعقلانية ممثلة بالفكر الصوفي والإشراقي، بشكل خاص»[50]. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الإقصاء هو نظير الإقصاء الأوّل الذي وسمناه بالتّضييق المبدئيّ لدائرة البحث في التّراث. ولكنّه يعمّق الأوّل ويكمّله، وإن كان يختلف عنه من حيث إنّه يؤوي إلى ركن شديد على المستوى المنهجي، مقارنة بالأوّل الذي يُعَدُّ مجرّد مصادرات ومسلّمات انطلق منها البحث.

---

(٤٧) العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، محمد عبده، الجابري، وضاح شرارة، ص ١٣١ ـ ١٣٧. للتوسّع انظر كامل الفصل: في تاريخية العقل ونقد العقل، ص ١٢٩ ـ ١٤٥.

(٤٨) طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، ص ٢٤.

(٤٩) حرب، نقد النص: النص والحقيقة، ١، ص ٩٣.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩١.



(ب) التّناقض: يعتبر التّناقض إحدى النّتائج المخيّبة للمناهج التي وظّفها الجابري، وبخاصّة منها المنهج الإيبيستيمولوجيّ. ومنه أنّ التّمييز بين النّظامين العرفانيّ والبيانيّ على أساس إيبيستيمولوجيّ لا مبرّر له، لأنّهما يشتركان في تهميش العقل مهما كان من اختلافهما من ناحية العقيدة الدّينيّة والإيديولوجيّة والسّياسيّة[٥١]. وقد تضمّنت قراءة الجابري ما يشير إلى شعور بهذا التّناقض في ما يتّصل بتمييزه بين العرفان الشّيعيّ والعرفان الصّوفيّ على أساس إيديولوجيّ، مع احتفاظه بالتآلف الإيبيستيمولوجيّ بين النّظامين دون أن يقدّم مسوّغات لهذه العلاقة ذات الوجهين المتناقضين. وفضلاً عن ذلك فإنّ الجابري قد سكت عن تصنيف الوحي. وهو سكوت لا يبرّره القول بأنّ أوان النّقد اللاهوتيّ لم يحن بعد. وكان الأولى به أن يماثل بين الوحي والمعرفة العرفانيّة سواء بالحكم عليهما بالمعقوليّة أو بعدمها. وهو ما أشار إليه علي حرب بقوله: «إذا كان للوحي عقلانيته، فلماذا ننفي عن المعرفة العرفانية هذه الصفة؟ [...] وإذا كان للوحي معقوليته فللعرفان أيضاً معقوليته، وفي المقابل إذا كان للعرفان لا معقوليته فللوحي أيضاً لا معقوليته. فما يصدق على أحدهما يصدق أيضاً على الآخر»[٥٢].

ومن وجوه التّناقض التي يمكن الوقوف عندها أنّ الجابري اعتبر سؤال: ماذا نأخذ من التّراث وماذا نترك؟ سؤالاً لا تاريخيّاً ولا موضوعيّاً، ولكنّه سمح لنفسه بالانتقاء من «التّراث المغربيّ» مقرّاً باعتماد روّاد النّهضة الأوروبيّة هذا المنهج. وامتنع، في مقابل ذلك، عن السّلوك ذاته في «التّراث المشرقيّ». وهو ما جعل طيب تيزيني يتساءل: «لِمَ يرفض الكاتب البحث عن «الوجوه المشرقة» في التراث العربي الإسلامي المشرقي، ويقر به ويلح عليه على صعيد التراث العربي الإسلامي المغربي والأوروبي؟»[٥٣].

(ج) تعميق الاختلاف التّاريخيّ: سنّة/شيعة ـ مشرق/مغرب: أفضى السّلوك المنهجيّ للجابريّ إلى تصوير تاريخ العقل العربيّ على أنّه تاريخ حرب أهليّة. انخرط فيها الجابري منتصراً إلى طرف دون آخر على قاعدة إيبيستيمولوجيّة. فقد انتصر للعقل البرهانيّ على العقلين البيانيّ والعرفانيّ، منتهياً إلى ترتيب العقول الثّلاثة ترتيباً تفاضليّاً يعتبر العقل البرهانيّ عقلاً حصيفاً، والعقل البيانيّ عقلاً ضعيفاً، والعقل العرفانيّ عقلاً سخيفاً. كما انتصر للعقل السّنّيّ على العقل الشّيعيّ، وللعقل المغربيّ على عقل (أو لا عقل) المشرق[٥٤].

وهكذا، فإنّ الخيبة التي وسمنا بها نتائج تطبيق الجابري لمنهجه الإيبيستيمولوجيّ تتركّز في تعميق الشّرخ التّاريخيّ بين الجناحين الكبيرين للتّراث الإسلاميّ: السّنيّ والشّيعيّ. ووجهُ التّعميق

---

(٥١) بن حمودة، «بعض الفرضيّات الأولية حول قصور الفكر المغاربي،» ص ١٣١.

(٥٢) حرب، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٥٣) تيزيني، من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي: بحث في القراءة الجابريّة للفكر العربي وفي آفاقها التاريخيّة، ص ٢٢٦.

(٥٤) طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، ص ٢٤. انظر تصنيف العقول إلى حصيف وضعيف وسخيف، في: عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٤٥ ـ ٤٦.



هذا يتمثّل بتحويل الخلاف من الفروع إلى الأصول، ومن خلاف في مسائل متفاوتة الأهمّيّة إلى خلاف في آليّات التّفكير وأدواته بما لا يدع أيّ أمل في التّصالح ورأب الصّدع. وقد ركّز كل من علي حرب وجورج طرابيشي في نقدهما الجابري على هذا الجانب بصورة خاصّة، ناظرَيْن إلى تأثير نتائج قراءة الجابري للتّراث على الواقع اليوميّ الملموس المشبع بالتمزّق والتّنافر والاقتتال. يقول طرابيشي مثلاً: إن ناقد العقل العربي لم يساعد الإخوة الأعداء على الانعتاق من أسر تاريخيّتهم عبر تقديم اختلافهم على أنّه دليل ساطع على صدورهم عن مرجعيّة واحدة، بل حوّل الحرب المتنقّلة في ما بينهم إلى حرب مواقع وخنادق دائمة وثابتة، حرب كرّ وفرّ وغارات إيديولوجية متبادلة لا هدنة ولا صلح فيها. تدور في عمق العمق بأسلحة إيبيستيميّة بعبارة فوكويّة، أي بين أنظمة معرفية وآليّات إنتاج المعرفة[٥٥].

ج ـ نقد خصائص القطيعة ورهاناتها

كانت الفقرات السّابقة، ما تعلّق منها بنقد مفهوم التّراث أو المسلَّمات النّظريّة أو المنهجيّة، نظراً نقديّاً على نحو ما، في القول بالقطيعة بإطلاق، ونظراً في القول بقطيعة جزئيّة على وجه التّحديد. ويمكن أن نضيف إلى ما تقدّم على وجه الإجمال أنّ فكرة القطيعة في ذاتها قد نشأت في علاقة بفكرة الحداثة من منظور أطروحة التقدّم. وهو ما يستدعي القول المقابل، كما يقول المفكّر التّونسي هشام جعيّط، بأنّ وصل الحاضر بالماضي إنّما هو قول من منظور أطروحة النّهضة ذات الإطار الميثيّ والسّحريّ[٥٦].

وإذا سلّمنا بهذا القول فإنّ تبنّي الجابري القطيعة الجزئيّة يجعله في منزلة بين المنزلتين: أي بين الانتماء إلى منظور التقدّم، والانتساب إلى منظور النّهضة. وتقتضي الدّقّة أن نضيف أنّ صفة الجزئيّة تنفي عنه الوسطيّة التّامّة، وتجعله أميلَ إلى المنظور الثّاني الموسوم بالميثيّة والسّحريّة في رأي جعيّط.

ومهما تكن وجاهة هذا التّصنيف، فإنّه يظلّ، في رأينا، منقوصاً. ذلك أنّ رفض القطيعة لم يقتصر على القائلين بالنّهضة ذات الإطار الميثي السّحريّ (أي ما قبل الحداثيّ) كما يقول جعيّط، بل صدر كذلك عن مواقف تتبّنى أطروحات ما بعد حداثيّة.

ويمكن أن نمثّل على **الموقف الأوّل** (ما قبل الحداثيّ) بقول طه عبد الرحمن أنّه «لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التّراث التّاريخيّة ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى [...] لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع

---

(٥٥) طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: **إشكاليات العقل العربي**، ص ٢٧٨، وحرب، نقد النص: **النص والحقيقة؛** ١، ص ٧٥.

(٥٦) جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ١٣٨.



استيلائه على وجودنا ومداركنا. وليس تكاثر الأعمال المشتغلة بالتراث، دراسة وتقويماً، إلا دليلاً على الشعور بملازمة التراث لنا تاريخاً وواقعاً»[٥٧]. ولعلّ موقف طه عبد الرحمن لا يفهم على وجهه بالاقتصار على تفسيره بالانحياز إلى الأصيل على حساب الوافد، إذ إن ما حمله على رفض القطيعة مع التّراث يتجاوز ذلك إلى أساس من النقد المتين للوسائل المنهجيّة التي أفضت إلى القول بالقطيعة. يقول عبد الرحمن: «ما كنا نظن أن أوهى الأسباب تحمل على أعتى الأحكام، فقد نظرنا في ما تذرعوا به من الحقائق العلمية، ومحصنا ما ادّعوا استعماله من الوسائل المنهجية، فما وجدنا في أكثرها ما تناسب مقتضياته الممارسة التراثية، فكيف بما تفضي إلى الحكم بالانقطاع عن التراث، إنْ كلاً أو جزءاً»[٥٨].

أمّا **الموقف الثّاني** (ما بعد الحداثيّ) فيجسده مثلاً قول علي حرب: «نعم نحن نفكر، اليوم، بصورة مغايرة لتفكير القدامى من يونان وعرب. ولكن لا يمكن لنا أن نفكر من دونهم، حتى لو مارسنا التفكير ضدهم. فالذي يبحث اليوم في مفهوم القوة أو الدلالة مثلاً، لا يمكن إلا أن يستعيد ما قاله/**أرسطو**/في هذا الصدد، ليس بوصفه نتاجاً تاريخياً، بل بوصفه إمكاناً للتفكير [...] وعلى هذا النحو تعامل/**فوكو**/مع/**ديكارت**/. فإن فوكو إذ فكر في مسألة العقل بصورة مغايرة لتفكير ديكارت، لم يكن بإمكانه أن يفكر على النحو الذي فكر فيه، إلا انطلاقاً من سلفه وبه وفيه»[٥٩]. أمّا الحداثيّون الأكثر ميلاً إلى عقل الأنوار فيرون في الدعوة إلى استئناف شقّ من التّراث، أيّاً كانت ريادته في عصره، دعوةً لا تاريخيّة، وهي عند بعضهم نظير ادّعاء الأصوليّين بتعالي الشّريعة وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان، مؤكّدين أنّ الحداثة قد جبّت ما قبلها. وفي هذا السّياق يقول العفيف الأخضر مفنّداً إمكانيّة استئناف الرّشديّة في العصر الحديث، إنّ «العودة للرشدية التوفيقية تعبير عن لا تاريخية الفكر العربي الإسلامي المعاصر. [...] الحداثة شكلت قطيعة معرفية جبّت ما قبلها من معارف في شتى المجالات تجعل كل عودة ميكانيكية إليها ضرباً من المُحال. هل علينا أن نعود إلى ابن الهيثم وكأنما الفيزياء الميكانيكية، النسبية والكمية لم تمر من هنا؟ هل علينا في الطب أن نعود إلى ابن سينا؟ فلماذا نعود في العقلانية إلى ابن رشد متعامين عن العقلانية الحديثة التي تتكلم مفردات معجم عصرنا ووحدته التصورية العقلانية...»[٦٠].

وممّا ينسف إمكانيّة القطيعة الجزئيّة القائمة على قاعدة الاختيار بين ما يمكن الوصل به، وما يمكن القطع معه أنّ مقياس ذلك الاختيار هو مقياس غير مطلق ولا مسلّم به من قبل الجميع، إذ

---

(٥٧) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ١٩.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩.

(٥٩) حرب، **نقد النص: النص والحقيقة؛ ١**، ص ٩٥. ويضيف حرب في المرجع ذاته: «لا مندوحة في عمل الفكر من استعادة أعمال السابقين والأسبقين، للاشتغال عليها والبناء عليها، بحيث تبدو ممارسة التفكير في حقيقتها، بمثابة تفكيك وتأويل وإعادة بناء» (ص ٩٦).

(٦٠) العفيف الأخضر، «ضرورة تدمير عوائق الفكر التقليدي السحري المعرفية،» في: **الفكر العربي على مشارف القرن الواحد والعشرين: رؤية تحليلية نقدية**، كتاب قضايا فكرية؛ العددان ١٥ ـ ١٦ (القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ٣٧ ـ ٣٨.



ما يراه هذا نافعاً يستحقّ الاستئناف والاستمرار معنا، قد يراه ذاك ضاراً يجب قطعه وبتره. والعكس بالعكس. وقد عبّر العروي مثلاً عن هذا الموقف، متسائلاً: «من يتكلف [لعلّه يقصد يتكفّل] بالفرز وبأي مقياس يميز بين النافع وبين الهدام؟ هل يقوم بالاختيار «عابد» التراث الذي يجهل مطلقاً العلوم الحديثة...؟»[٦١].

ومن الملاحظ أنّ الباحث التّونسي علي الصّالح مولى يرتفع بإشكاليّة الاختيار إلى مرتبة المحنة: محنة التّأليف بين التّراث والحداثة. ذلك أنّ القول بالتّأليف يعني القيام بحركتين متعاكستين، هما: الفصل والوصل. والإشكال كلُّ الإشكال ليس في المقياس الذي ستتمّ في ضوئه تلك العمليّتان فحسب، بل كذلك في القاعدة النّظريّة التي ستقومان عليها. يقول مولى: «نعم للتراث والخصوصية والأنا، ونعم أيضاً لمكتسبات الحضارة المعاصرة وعلم الآخر وآدابه وفنونه. هذه القراءة مقبولة نظريّاً غير أنّها تثير قلقاً كثيراً واقعيّاً. فبأيّ مقياس يقع التّأليف بين تاريخ الأنا وإبداع الآخر؟ وعلى أيّ مقدّمات يقع الحصول في النهاية على ثقافة عربيّة الجذور عالميّة الحضور؟»[٦٢]. ومن الواضح البيّن أنّ هذا الموقف يلامس الرؤية التراجيديّة التي شعر بها نيتشه في تحليله علاقة الإنسان بتراثه، إذ يقول: إنّ «الذي يحيد عن التراث (Tradition) يكون عرضة للاستثناء، والذي يلتزم به يصير عبداً له، والمرء في كلتا الحالتين، يمضي إلى هلاكه»[٦٣].

ومهما يكن من استحالة القطيعة الجزئيّة، فإنّه يظل من الوجاهة بمكان التساؤل عن دوافع الجابري ومبرّراته الضّمنيّة منها والصّريحة لاختيار الجزئيّة صفة للقطيعة التي تبنّاها.

تكشف صفة الجزئيّة التي اتّسمت بها القطيعة عند الجابري عن هاجس ضمنيّ وجّه مشروعه النّقدي التّحديثي، وهو الحرص على تأمين أوسع قاعدة ممكنة من القبول لأطروحاته[٦٤]، لذلك كان الطّابع المهيمن على تلك الأطروحات هو طابع التّوافق بمستوييْه الثّقافي والسّياسيّ مراعاة لمتطلبات المرحلة التّاريخية الموسومة بكثرة التّحدّيات وتعقّدها، والحاجة إلى تضافر كل الجهود لمواجهتها. والتّوافق، كما يقول كمال عبد اللطيف، من أخوات التّوفيق والتّراضي. وفي ضوء هذا

---

(٦١) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط ٤ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٥٩.

(٦٢) علي الصالح مولى، الهويّة.. سؤال الوجود والعدم، دراسة تحليلية نقديّة لعلاقة الأنا بالآخر (صفاقس: منشورات كلّية الآداب والفنون الإنسانية، ٢٠٠٦)، ص ٢٧٢. ويضيف أيضاً في المرجع ذاته: «لا نعتقد أنّ أطروحات «الدمج الكلّيّ» مقنعة، كما لا نعتقد في الوقت نفسه أنّ أطروحات «العزلة» أو «فكّ الارتباط» أطروحات عقلانيّة تنهض على استحضار قوانين القوّة المتحكّمة في العلاقات الدوليّة والمقدّمات التاريخيّة التي تشكّلت في ضوئها تلك القوانين والقدرات المتاحة أمام «الهامش» حتّى يشتقّ بها لنفسه سبلاً أخرى دون أن تلاحقه لعنة الكبار» (ص ٢٧٣).

(٦٣) فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة محمد الناجي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ٢٢٤، نقلاً عن: نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، العروي (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥)، ص ٥٠٦.

(٦٤) وفي هذا السياق يُفهَم لجوء الجابري إلى التّكتيك في طرح عدّة قضايا مثيرة للخلاف. ومنها قضيّة العَلمانيّة. وقد أشار عبده الفيلالي إلى هذا الطابع التّكتيكيّ في أحد مؤلّفاته بقوله: «هل يتعلّق الأمر هنا بمناورة تكتيكية أم هو تعبير عن معنى للتّمييز». انظر: Filali – Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 134.



المطلب يُفهم نقد الجابري العنيف للرّاديكاليّة في قراءة التّراث (تاريخيّاً كان أو لاهوتيّاً)، ووصمه إيّاه، نعني النّقد الرّاديكاليّ، بالهروب إلى الأمام الذي أفضى إلى تبنّي القطيعة الكبرى، معتبراً هذا الهروب حلاًّ سهلاً يلوذ به العاجزون.

وما تجدر الإشارة إليه هو أنّ الموجّهات التي قادت الجابري تؤول في نهاية التّحليل إلى تصوّر مخصوص لدور الفكر في التّاريخ قوامه تحقيق الوضوح المفضي إلى التّفاهم والتّراضي، إلّا أنّ ما فاته هو أنّ مكر التّاريخ قادر على توليد نتائج متناقضة[٦٥].

وخلاصة القول، إنّ تمحيص إشكالية القطيعة عند الجابري قد قادنا إلى النظر في أسسها النّظريّة والمنهجيّة. فأفضى بنا النّظر إلى الطّابع الاختزاليّ الذي وسم دائرة اشتغاله بالتّراث. وهو اختزال اتّسم بالتدرّج والتّصاعد بين المبتدأ والمنتهى. كما كشف البحث عن صفتَي الضّيق والتّقادم التي اتّسمت بهما بعض المسلّمات النّظرية التي تأسّست عليها أطروحة القطيعة عند الجابري، ومنها مفهوم العقل والعقلانيّة ومفهوم العلم... إلخ.

أمّا المنهج، فقد تبيّن لنا قصوره من جهة عدم التّلاؤم بين طابعه الجزئيّ والقطاعيّ من ناحية، وبين طابع الخلاصات التّعميميّ من ناحية أخرى، فضلاً عن النّتائج المخيّبة التي انتهى إليها تطبيقه على التّراث. وأهمّها ترسيخ الانقسام بين جناحي الوطن العربي (المشرق والمغرب)، وبين تيّارات ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة (الشّيعيّ والسّنّيّ والفلسفيّ والصّوفيّ... إلخ)، عبر تعزيز الشّروخ الدّياكرونيّة (التّاريخية الطّبيعيّة التي يقتضيها مفهوم التّقدّم ذاته) بشرخ آخر سانكرونيّ يدّعي وجوده في صلب الثّقافة العربيّة الإسلاميّة منذ نشأتها.

٢ ـ نقد أسس القطيعة وخصائصها ورهاناتها عند أركون

لا مراء في أنّ مشروع الإسلاميّات التطبيقيّة الذي كرّس له أركون أغلب حياته العلميّة، هو مشروع يحمل من العمق والجدّة والطّرافة ما لا يمكن إنكاره ولا حصره، وأنّ دعوته إلى القطع مع التّراث قد تلوّنت بتلك الخصائص، إلّا أنّ ما يعنينا في هذا المستوى من بحثنا هو النّظر في المآخذ التي يمكن أن توجّه إلى تلك الدّعوة من حيث أسسها ورهاناتها.

وفعلاً، فإنّ المشروع النّقديّ الذي بلوره أركون لم يسلم من انتقادات تعلّق بعضُها بالأسس المنهجيّة والفلسفيّة التي قام عليها، وتعلّق بعضُها الآخرُ بالنّتائج والخلاصات التي انتهى إليها. وتقيّداً منّا بزاوية النّظر التي اخترنا في هذا البحث (إشكاليّة القطيعة) سنعمل على حصر جهدنا النّقديّ في ما له علاقة مباشرة بذلك الاختيار، فنبيّن ما اعترى المنطلقات النّظريّة والمنهجيّة من وهن أو تردّد أو تناقض... إلخ ونقف على ما أثارته من أسئلة وإشكاليّات من جهة، ونتفحّص، من جهة أخرى، ما كان لكلّ ذلك من نتائج في مستوى الأحكام والخلاصات.

---

(٦٥) كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩)، ص ٨١ ـ ٨٥.



فما هي حدود المتانة في ما استند إليه أركون من مقدّمات نظريّة؟ وإلى أي حدّ اتّسمت اختياراته المنهجيّة بالسّداد؟ وهل حقّقت تلك الاختياراتُ الرّهاناتِ المعقودةَ عليها؟

أ ـ نقد الأسس النظريّة

نهضت القطيعة الوسطى مع التّراث عند أركون على جملة من المقدّمات النّظريّة، نكتفي بالنّظر النّقديّ في ثلاث منها لأهمّيّتها من جهة، ولاتّصالها بصورة مباشرة بإشكاليّة بحثنا. وهذه المقدّمات هي: مفهومه للتّراث والعوائق الثّيولوجية والمعرفيّة الموصولة به، وموقفه من العولمة ومن الحداثة وما بعدها، ورؤيته للعقل والعقلانيّة.

(١) نقد مفهوم التّراث وعوائقه: يكاد ينعقد الإجماع على أنّ توسيع أركون لمفهوم التّراث فضيلة كبرى لا يدانيه فيها أحد من الباحثين (التّراث الشّفويّ والكتابيّ، التّراث العالم والتّراث الشّعبيّ، تراث الأقليّات والأقاليم، التّراث الكلّيّ والتّراث الشّامل، التّراث الرّسميّ والتّراث الهامشيّ، التّراث الإغريقيّ السّاميّ، التّراث المتوسّطيّ... إلخ). وتكمن قيمة هذا التّوسيع في توفير أكبر قدر ممكن من الصّحّة والاطّراد للأحكام (وفي مقدمّتها القطيعة) التي ستفضي إليها معالجته الظّاهرة التّراثيّة، إلّا أنّ ذلك لا يمنعنا من التّساؤل إن كان ذلك التّوسيع عامل قوّة أم عامل وهن في قراءة التّراث ولا سيّما أنّ تقاليد البحث العلميّ الحديث تفرض البحث الموضعيّ المتخصّص[٦٦]، وذلك من أجل تأمين خصيصتين لا غنى عنهما لبحث ينشُد الرصانة والجدّيّة، وهما: التعمّق والدّقة.

ويكفي أن نفحص إحدى نتائج توحيده بين التّراثين المسيحيّ واليهوديّ من جهة، والتّراث الإسلاميّ من جهة أخرى في ما سمّاه بالتّراث الإبراهيميّ (أو التّراث التّوحيديّ/أو الخطاب النّبويّ) لنتبيّن أنّ ما أثاره من سجالات عنيفة بسبب الافتقار إلى الدقّة أكثر ممّا اجترحه من مكاسب معرفيّة أو منهجيّة. فهو، مثلاً، يهمل، حين يقارن القرآن بالتّراث الإبراهيميّ، ما يتميز به النّصّ المقدّس، وما به ينفصل عن الكتب المقدّسة الأخرى من تفاضل دلاليّ واتّساع لفضائه التّأويليّ اللذين يمثلان سرّ إعجازه، على نحو يجوز معه قول القائل إنّ القرآن تتمرأى فيه كل الذوات، وفي ضوئه تُقرأ مختلف الشّرائع، وإنّ إعجازه لا ينفكّ عن لغته. على خلاف ما هو الأمر عليه في بقية الكتب المقدسة في الأديان الشقيقة. من ذلك أنّ المسيحية مثلاً ترتكز على التّقليد في حين يرتكز القرآن على النّصّ. وإضافةً إلى كلّ ما تقدّم فإنّ أركون لا يستخلص كلّ النّتائج المترتّبة عن قوله بأن القرآن نصّ مفتوح على كل المعاني، وأنّه إمكان لا ينضب من التّفسير والتّأويل[٦٧].

---

(٦٦) انطلاقاً من أن العلم القديم يقوم على القول بأنّه لا علم إلا بالكلّيات، في حين يقوم العلم الحديث على القول بأنّه لا علم إلّا بالجزئيّات. انظر مقارنة العلم القديم بالعلم الحديث في: برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية** (سوسة، تونس: دار المعرفة للنشر، ١٩٨٩)، ص ١٦٦.

(٦٧) حرب، **نقد النص: النص والحقيقة؛ ١**، ص ٨٧ ـ ٨٨.



ثمّ لِنَنْظُرْ في ما اشتغل به أركون فعلاً من التّراث: أليس التّراث العالِم دون غيره: التّراث المكتوب والمدوّن؟ فيم اختلافه إذاً عن الجابري الذي كان أكثر وضوحاً وأمانة في تحديد دائرة اشتغاله؟ ولْننظرْ كذلك في ما دعا إلى الوصل معه، وهو العصر الكلاسيكيّ، عصر الانفتاح والمرونة والإنسيّة، أليس تراثاً عالِما مكتوباً؟ أين التّراث الشّعبيّ والشّفويّ والتّراث الإقليميّ والمحلّيّ... إلخ؟ لا شكّ في أنّ كلّ ذلك، في رأينا، لم يتعدّ حدود الإعلان عن نيات بحثيّة لم يكن لها أيّ أثر ملموس في بلورة أركون لمفهوم القطيعة وغيرها من الأحكام.

ولْنتأمّلْ إحدى مساجلاته الطّويلة مع الجابري مثلاً، تلك التي تتّصل بصفة العقل وحدوده الجغرافيّة والحضاريّة الثّقافيّة. فقد أصرّ أركون على وصف العقل بالإسلاميّ في مقابل اختيار الجابري لصفة العربيّ. هل كان لهذا التّمييز في دائرة الاشتغال من أثر في المنجز الأركونيّ؟ نعني: هل اشتغل أركون فعلاً بالعقل الإسلامي (العربيّ والإيرانيّ والتّركيّ والباكستانيّ... إلخ) أم أنّ ما باشر مراجعته من المادّة التّراثيّة لم يختلف في شيء عمّا اشتغل به الجابري؟ وهل قراءة العقل الإسلاميّ التّراثيّ عمل ممكن حقّاً؟ ألا يؤثّر كلّ ذلك في دعوته إلى القطيعة من جهة المجال على أقلّ تقدير؟

ولْنسلّم بكون أركون قد وسّع دائرة اشتغاله بالتّراث فعلاً، ولْنعتبرْ ذلك إحدى فضائل مقاربته للتّراث، ولنتأمّل مدوّنته. لا شكّ أنّنا سنكتشف، على خلاف المتوقّع، عن وجه من وجوه الإقصاء. إذ برغم إلحاح أركون على انفتاحه على جميع مستويات التّراث وعلى مختلف تجلّياته، وبرغم إشادته بهذا الاختيار، فإنّه قد استبعد من دائرة البحث تجارب فكريّة خصبة كالفلسفة الإشراقيّة والتّجربة الصّوفيّة والعرفانيّة، حين رفض اعتبارها جزءاً من البحث الفلسفيّ[٦٨]. كما نقف أيضاً على ظاهرة أخرى من ظواهر التردّد والتهيّب في معالجة أحد مستويات التّراث وواحد من أهمّ تجلّياته المؤثّرة في وجدان المسلم وعقله، نعني الوحي والقرآن. ولا مراء في أنّ هذا الأمر يعود في شقّ منه إلى الجانب المنهجيّ إلا أنّ له صلة ما بما نحن منه بسبيل، ذلك أنّه من التّناقض الإقرار بأنّ حقلاً ما ينتمي إلى التّراث، ثمّ التهيّب من ترتيب النّتائج اللازمة عن هذا القول. وهو أمر يتجاوز مجرّد التّقيّة كما يذهب إلى ذلك علي حرب الذي يقول متسائلاً: «كيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟! لا مجال إذاً للمداورة والالتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة بدلاً من الدوران حولها. والحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يوماً ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته»[٦٩]. وممّا يؤكّد، عندنا، تجاوز هذا الموقف الأركونيّ آلياتِ الهروب والتّقيّة أنّه يتأصّل بصورة واضحة في نظرة صاحب مشروع الإسلاميّات التّطبيقيّة في إشكاليّة العَلمانيّة، وفي منزلة القداسة والتّعالي في الوجدان الفرديّ والجماعيّ كما سنرى. فهل يصحّ بعد هذا الحديثُ عن قطيعة؟ ألا يلتقي أركون

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٧.



في موقفه هذا مع أكثر التيّارات الإسلاميّة أصوليّة وتقليديّة، أيّاً كانت حدود هذا اللقاء ومهما كانت مبرَراته؟

ومهما يكن من أمر، فإنّ تعريفَ التّراث عند أركون وتحديدَ مجال اشتغاله يثير عدداً من الأسئلة في علاقته بمطلب القطيعة. وهو أمر سنرى امتداداته في موقفه النّقديّ من الفكر الغربيّ (الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة، والعَلمانية، وما يتّصل بكلّ ذلك من مفاهيم كالعقل والعقلانيّة...) على نحو أثّر بصورة من الصّور على دعوته للقطيعة الوسطى مع التّراث.

(٢) الموقف النّقديّ من الفكر الغربيّ

(أ) **الموقف من مركزيّة الفكر الغربيّ:** يتّخذ أركون من الحداثة الغربيّة موقفا نقديّاً، وهو أمر محمود. ويأسف في هذا السّياق إلى استمرار الباحثين الغربيّين في التمسّك بالرّؤية الخطّيّة المركزيّة للحداثة. ويقول في ذلك: «إننا نجد أنه حتى الباحثين [كذا!] الأكثر انفتاحاً يظلون سجناء الرؤيا [كذا!] الخطية التقليدية والجدالية بل والتيولوجية الخاصة بالغرب. تتمثل هذه الرؤيا الخطية المستقيمة (linéaire) بالنظر للتاريخ انطلاقاً من صورة معينة للعصور الإغريقية والرومانية القديمة (antiquité) مفصولة تماماً عن «الشرق الإسلامي»»[٧٠]. إنّ وجه الاعتراض على المركزيّة الأوروبية خاصة والغربيّة عامّة هو أنّها تُنصِّب مشروعيّة عليا للعقل والحقيقة موطنُها التّاريخ الغربيّ دون غيره. وهو ما يؤدّي إلى تنميط الثّقافة والفكر وقتل الإبداع، فضلاً عن تهميش باقي ثقافات العالم حتّى تلك التي أخصبت الفكر العالميّ وسادت لفترة من التّاريخ غير قليلة كالثّقافة العربيّة الإسلاميّة. ولذلك يكتسب دفاع المدافعين عن الخصوصيّة والاختلاف صفة المنافحة عن الحداثة ذاتها بقدر ما هو دفاع عن الثّقافات المحليّة. وإلى السبب ذاته (بالإضافة إلى أسباب أخرى) يعود رفض أركون مصطلحَ «ما بعد الحداثة»، أي إلى مضمراته النّظريّة واستتباعاته المنطقيّة المكرّسة للمركزيّة الأوروبيّة. فهو يرى أنّه «يسجننا داخل مسار واحد للفكر أو العقل: هو المسار الأوروبي أو الغربي، فبما أن الحداثة نشأت في أوروبا فإن ما بعد الحداثة سيكون مركزها أوروبا أيضاً بالضرورة. وهكذا لا نخرج من المركزية الأوروبية بل نظل مسجونين داخلها»[٧١].

ويُلاحظ، مبدئيّاً، أنّ الموقف الرافض للمركزيّة الغربيّة لا غبار عليه، لولا أنّه قد يكون ذريعةً للإعلاء من شأن دعوات الأصالة المتصلّبة المتمسّكة بالاستمراريّة التّاريخيّة للذّات والهويّة. وهي دعوات تناقض رهان أركون الأساسيّ من قراءة التّراث وهو القطيعة، فضلاً عن كون القراءة الأركونيّة للتّراث قد استندت إلى مكاسب الحداثة وما بعد الحداثة، وبخاصّة منها المكاسب المنهجيّة دون استثناء واحد. وهو ما يحيل رفضه لمركزيّة الفكر الغربيّ حداثيّاً كان أو بعد حداثيّ رفضاً غير ذي مضمون بسبب تناقضه.

---

(٧٠) محمد أركون. الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ط ٢ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٤٠.

(٧١) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٩)، ص ٣٣.



وممّا يؤكّد تطابق الخطاب الأركونيّ مع خطاب الأصالة، أو إمكانيّة صرفه عن معناه على أقلّ تقدير، بغضّ النّظر عن نيات صاحبه، سعيُه إلى تفكيك مصطلح الحداثة من أجل تبديد الوهم الرّائج بواحديتها، وإبطال التّعامل معها تعاملاً ميتافيزيقيّاً لاهوتيّاً بتصويرها في هيئة القدر الذي لا محيد عنه في أصوله وفصوله، إذ بيّن أنّها في العالم الغربيّ ذاته تتلوّن بخصوصيّة الواقع المحلّي في مستوياته المختلفة، يقول أركون: «الحداثة بالنسبة للإنكليز تعني التسلسل الزمني أو التطوّر من خلال تعاقب الزمن. وأما بالنسبة للفكر الفرنسي والألماني فإن الحداثة تعني أولاً وقبل كل شيء الموقف الفلسفي من الوجود، وهو ما عبَّر عنه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في كتابه **الخطاب الفلسفي للحداثة**»[٧٢].

فما الذي يمنع، مبدئيّاً، استغلال هذا التّحليل للقول بضرورة استمرار التّراث في أعتى أشكاله المتحجّرة بدعوى ضرورة اجتراح مسلك خاصّ نحو التقدّم؟ ألا ننتهي إلى الخلاصة ذاتها، وهي هشاشة القول بالقطيعة مع التّراث أيّاً كان مداها استناداً إلى هذه المقدّمات. ولعلّ في الموقف المتردّد والمتناقض من العلمانيّة ما يؤكّد هذا الذي ذهبنا إليه، كما سنرى.

(ب) الموقف من العَلمانيّة: من أهمّ ما يستوقف الدّارس أنّ أركون يتبنّى إزاء العَلمانيّة موقفين متناقضين كانا مدار نقاش بينه وبين مترجمه هاشم صالح. فهو يوجّه نقداً قاسياً لها (أي للعَلمانيّة) أمام الجمهور الأوروبيّ، ويدعو إليها بإلحاح في مواجهة الجمهور العربيّ الإسلاميّ. ويبرّر أركون هذا الموقف المزدوج بأنّ العَلمانيّة، الفرنسيّة خاصّة، سليلة عصر التّنوير، قد بالغت في إقصاء الدّين. وأنّها حذفت الكنيسة عن طريق القوّة لا عن طريق الإقناع والمحاجّة العقليّة بدليل عودة المقدّس إلى المجتمعات الغربيّة المعلمنة منذ زمن طويل، وإن كان يستدرك موضّحاً أنّه لا يعترض على ما أنجزته البرجوازيّة من تجريد للكنيسة من سلطتها السّياسيّة. إنّما الاعتراض على حذف الدّين، حتى بعد أن تخلّص من همومه السّلطويّة والمادّيّة وعادت إليه روحانيّته الصّافية. أمّا منافحته عن العَلمانيّة في مواجهة الجمهور العربيّ الإسلاميّ فمبرّره التّوظيف الإيديولوجيّ المبالغ فيه للدّين، واستغلال الهيبة الرّوحيّة لتحقيق مآرب دنيويّة بعيدة من المقاصد السّامية للدّين باعتبارها حاجة

(٧٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة ٢٠٠٠)، ص ٩٩. إذا جاز لنا أن نَسِم هذا التّفكيك بالتّفكيك المكانيّ، فإنّ الشّرفي قد تبنّى تفكيكا زمانيّا كشف به أنّ أنموذج الحداثة الغربيّة الذي تحقّق كان بفعل بشريّ تاريخي، وكان يمكن أن يتّخذ هذا الفعل مساراً آخر. وأن يفضي إلى أنموذج مغاير لما تحقّق. ولذلك يتساءل الشّرفي في إنكار: «لماذا نريد أن نرى في الأنموذج الغربي أنموذجاً ممثلاً في الحداثة المعاصرة بينما هي صيغة من الصيغ الممكنة؟». انظر: عبد المجيد الشرفي. تحديث الفكر الإسلامي (الدار البيضاء: نشر الفنك، ٢٠٠٩)، ص ٩٤. بخصوص فكرة الحداثة غير المكتملة بسبب فشلها في إقامة تواصل عقلانيّ مجرّد من العنف والتّسلّط. وتغليبها الجانب المادّي التقني، انظر: يورغن هابرماس. «الحداثة مشروع ناقص.» مجلة الفكر العربي المعاصر (مركز الإنماء القومي)، العدد ٣٩ (أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٨٦)، ص ٤٢ ـ ٤٩. أما تحليل هذه الأطروحة فمتضمّن في كتابه: Jürgen Habermas, *Discours philosophique de la modernité*, traduit par Christian Bouchindhomme et Raimer Rochlitz (Paris: Edition Gallimard, 1988).



داخليّة عميقة[٧٣]. وأمام هذا التّناقض الذي لا يمكن تبريره بمراعاة أحوال الجمهور، يمكن للقارئ أن يتساءل عن جدوى الحديث عن القطيعة مع التّراث الذي مورس فيه استغلال السّلطة الدّنيويّة للسّلطة الدينيّة على مرّ العصور، إذ لم يزد أركون عن أن أمدّ دعاة استمرار هذه الحال بحجج متينة من الفكر والتّاريخ الغربيّين، ومنها تلك العلاقة المرفوضة، عند أركون، التي أرستها الحداثة بين الزّمنيّ والرّوحيّ، وجعلت بموجبها الغلبة للأوّل على الثّاني. وهو ما نتج منه تصوّر مخصوص للإنسان يحصر ماهيته في بعده المادّي الصّرف. يقول أركون إنّ: «الحداثة الأوروبية (أو الغربية بشكل عام) قد أعطت الأولوية للجانب الزمني، المادي، الاستهلاكي، وأهملت الجانب الروحي عن طريق رميه في الدائرة الخاصة لحياة الإنسان. وهكذا تم تغليب حقوق «الفرد ـ المواطن» على حقوق «الشخص ـ الروح»»[٧٤]. فالخلل في تصوّر الحداثة لماهية الإنسان، إذاً، أنّه تصوّر يتنكّر، في رأي أركون، للوظيفتين الأنطولوجيّة والنّفسيّة اللتين ينهض بهما البعد الروحيّ في حياة الإنسان بما يضفيه من معنى على حياته. وهو ما عجزت الحداثة عن تعويضه.

ولا يكاد خطاب أركون يتميّز عن دعاة استمراريّة التّراث ونفي القطيعة إلّا بنبرته الحديثة ومصطلحاته الحداثيّة، إذ يؤكّد أنّ من أخطر النّتائج التي يمكن أن يفضي إليها تنكّر الحداثة للدّين هو بتر التّاريخ الإنسانيّ بأثر رجعيّ عبر التّهوين من شأن الأدوار التي لعبها فاعلون رمزيّون في الحقليْن الرّوحيّ والجماليّ في دفع المسار الإنسانيّ الطّويل للوصول إلى القيم العصريّة وأنماط العيش والتّفكير الحديثة. ويرى أنّ تغلّب الجانب التّكنولوجيّ المصرفيّ المنفعيّ في الحداثة على الجانب الرّوحي الإنساني لا يمكن أن يؤدّي إلّا إلى تهميش دور الأنبياء والقدّيسين واللاهوتيّين والفلاسفة والشّعراء والفنّانين والأبطال التّاريخيّين الذين قدّموا للبشرية خير ما عندهم، إنّها تعني احتقارَ منجزاتِهم ورميَهم في دائرة النّسيان والاقتصار على جعلهم مادة للتّبحّر الأكاديميّ الجافّ وللنّسيان والإهمال[٧٥].

ولا يشفع لأركون في تماهي خطابه (مهما كان ظاهريّاً) بخطاب دعاة الأصالة واستمرار التّراث أنْ نسب التطرّف العلمانيّ إلى إحدى مراحل الحداثة وهي حداثة القرن التّاسع عشر وعقلانيّته المتطرّفة في علميّتها ووضعيّتها وإيمانها المطلق بنظريّة التطوّر، تلك الحداثة التي دفعتها مغالاتُها في الاعتداد بالعقل والعلم إلى ازدراء ما دونهما من تراث دينيّ وغير دينيّ. بل إنّ أركون يجعل من التّضاد بين الحداثة والتّراث أمراً عارضاً، أي مقتصراً على مرحلة من مراحل التّاريخ المتجاوَز.

---

(٧٣) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات القوة، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٧٤) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٥٤. وفي هذه النّقطة يقول أركون في المصدر نفسه أيضاً: «البعد الروحي العالي المستوى غاب عن أفق الحداثة التكنولوجية التي أخذت تعامل الإنسان وكأنه شيء من جملة أشياء أخرى. هنا تكمن إحدى نواقص الحداثة الأساسية» (ص ١٦٩).

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠.



يقول أركون: «التضاد الحاد والقاطع بين التراث والحداثة لم يشكل في التاريخ إلا لحظة محددة هي لحظة العقلانية العلموية التي فرضت تحديداتها ووصفاتها. لقد تجاوزنا هذه المرحلة الآن»[٧٦].

ولا يسع الباحث إلّا أن يتساءل إن كان أركون يؤمن حقّاً أنّ البلاد العربيّة قد تجاوزت فعلاً (كما فعل الغرب) تلك اللحظة العقلانيّة العلمويّة، أم أنّها لا تزال مطلباً بعيد المنال، وأنّ التّراث وروح التّقليد التي يختزنها ما يزالان يسدّان كلّ طريق ممكن نحو العقلنة والتّحديث والعَلمنة؟

يبدو أنّ مكمن الخطأ في الطّرح الأركونيّ يتمثّل باستحضاره المفرط للنّموذج الأوروبيّ، وفي تعميمه المجازِف لهذا النّموذج، بالرغم من أنّه يدّعي رفض واحديّته ومركزيّته، إذ يقول إنّ علاقة الأديان السماويّة بالحداثة ينبغي أن تتغيّر بعد الصّراع والنّبذ المتبادل بين العلمانيّين والأكليروس المسيحيّ على مدى أكثر من قرنين. وهو صراع، كما يقول، كان مدفوعاً بإرادة القوّة والهيمنة السّياسيّة على الاعتبارات الأخرى كافّة. مضيفاً أنّه إذا كانت معاداةُ الدّين في الماضي مبرَّرة بضرورة سحب السّلطة السّياسيّة من أيدي الكنيسة ورجال الدين، فإنّه «بعد أن تمّ تأسيس المؤسّسات الديمقراطية الحديثة، [...] لم يعد هناك مجال للخوف من استيلاء رجال الدين على السلطة السياسية. وبالتالي فقد أصبح التقارب بين علم اللاهوت والفلسفة شيئاً ممكناً من جديد»[٧٧]. وهكذا يتّضح طغيان النّموذج الغربيّ في مصطلحات الخطاب ومرجعيّته التّاريخيّة.

ولنا، بعد هذا، أن نسأل إن كانت الدّعوة إلى استيعاب الحداثة للدّين، والفلسفة للاهوت دعوةً تتضمّن أيّ إمكانيّة للقطع مع ما عرفته الممارسة التّراثيّة، القديمة منها والحديثة في مستوى علاقة الزّمنيّ بالأخرويّ، والدّنيويّ بالدّينيّ[٧٨]. وهل يغني عنّا في البلاد العربيّة والإسلاميّة حسمُ التّاريخ الأوروبي لعلاقة العلمانيّين بالإكليروس المسيحيّ لنغيّر كما غيّروا علاقة الدّينيّ بالدّنيويّ؟ وهل تمّ تأسيس المؤسّسات الديمقراطية الحديثة في البلدان العربية والإسلاميّة حتى تصحّ فيها الدّعوة إلى ما تصحّ الدّعوة إليه في بلاد الغرب؟ وكيف يجوز تقديم وصفة واحدة لعلّتين متناقضتين لا مختلفتين فحسب: فنحن نعلم من التّاريخ الأوروبي أنّ الكنيسة هي التي كانت متسلّطة على الدّولة والمجتمع في التّاريخ الأوروبـيّ. ونعلم من التّاريخ العربيّ الإسلاميّ أنّ ما حصل هو

---

(٧٦) أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ٦٨. ويقول أركون أيضاً في هذا المعنى: «ينبغي علينا رفض مزاعم الفكر العلمانوي الذي يدعي أنه يمثل المرحلة الحاسمة من تحرير العقل خارج كل العقائد الخيالية». انظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، سلسلة بحوث اجتماعية؛ ٢ (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ١٠٤

(٧٧) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٢٥٧. ويقول أركون في المعنى نفسه: «إذا كان مشروعاً فصل الكنيسة (بصفتها مؤسسة سلطوية) عن الدولة، فليس من السهل فصل الجانب الزمني/عن الجانب الروحي داخل الإنسان ذاته، فهذان البعدان مترابطان ومتداخلان في كل شخص (...) بهذا المعنى انتقدت حقوق الإنسان كما هي سائدة في الغرب (...) فحقوق الإنسان لا تكتمل إلّا بإشباع حاجاته الروحية والزمنية في آن معاً، وليس فقط الزمنية أو المادّية» (ص ٢٥٤).

(٧٨) انظر التّركيز على هذه السّمة في تعريف الحداثة الغربيّة في قول جان ماري دوميناك: «تبدأ الحداثة بالمطالبة، في داخل كلّ فرد، بالوجود في هذا العالم بنفسه ولنفسه»: Jean-Marie Domenach, *Aproche de la modernité* (Paris: Ed. Marketing, 1986), p. 17.



العكس تماماً، فالدّولة والسّلطات السّياسيّة هي التي كانت على الدّوام موظِّفةً للدّين في سبيل تحقيق غاياتها السّلطويّة(٧٩).

(ج) **رفض ما بعد الحداثة والعولمة:** تُعَدُّ المكتسبات النّظريّة للحداثة وما بعد الحداثة (فضلاً عن فتوحاتهما المنهجيّة) من أهمّ الأسس التي شيّد عليها أركون مشروع الإسلاميّات التّطبيقيّة. ونخصّ بالذّكر منها تلك الخلاصة التي انتهت إليها مراجعته التّراثَ، نعني: القطيعة الوسطى. إلّا أنّ ما يوقفنا عليه الدّرس النقديّ لمدوّنته أنّ تلك الأسس لم تتّسم أحياناً بالمتانة المطلوبة، إذ تميّز موقفه من مصطلحات الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة بعدّة خصائص سلبيّة موصولة بقناعات نظريّة وفلسفيّة كما سنرى. ومن تلك الخصائص: **التّجاهل والتّناقض والتّردّد**. وهو أمر لا يمكن أن يكون عديم التّأثير في درجة الصدقيّة التي يضفيها على خلاصات بحثه في التّراث.

ـ **التّجاهل:** نعني بالتّجاهل أنّ أركون لا يرى في مصطلح ما بعد الحداثة من المكاسب النظّريّة والمنهجيّة ما يستحقّ اعتباره تدشيناً لمرحلة جديدة في الفكر الإنسانيّ، مؤكّداً أنّها لم تؤسّس قطيعة مع مرحلة الحداثة، ومعتبراً هذا المصطلح (ما بعد الحداثة) مصطلحاً مضلّلاً من وجهة النّظر التّاريخيّة والفلسفيّة والسّوسيولوجيّة لأنّه يوهم أنَ دعاتَه قد تجاوزوا الحداثة، وأنّهم في طور عمل كلّ شيء وكأنّه مختلف جذريّاً عمّا قدّمته الحداثة. وهو ادّعاء فارغ لا صحّة له. وهو ما يعني كذلك في الحصيلة أنَ ما بعد الحداثة في حقيقته استمرار للحداثة نفسها(٨٠). ذلك أنّه كثيراً ما اعتبر أركون الحداثة مشروعاً ناقصاً لم يكتمل بعد لأنّ العقل لم يحصل على استقلاليّته بشكل كامل بالنّظر مثلاً إلى أنّ الدّولة قد حلّت محلّ الدّين حتى في الدّول الدّيمقراطيّة الحديثة (المثل على ذلك هو عدم القدرة على التّعبير الحرّ عن السّياسة الفرنسيّة في أفريقيا)، مجارياً في ذلك نظريّة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس(٨١).

وعلاوة على ذلك، فإنّ موقف أركون المتجاهل لمصطلحَي العولمة وما بعد الحداثة يستحقّ وقفة تُجلّي تعدّدَ مستوياته، وتنوّعَ زوايا النّظر إليهما، وإن كانت جميعاً تلتقي عند رفض هذين المصطلحين: ما بعد الحداثة والعولمة. فهو على الصّعيد المفهوميّ يرادف بين العولمة والحداثة،

---

(٧٩) برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧. يذهب غليون إلى أن العلمانية تشتغل في ميدانين اثنين: ميدان المجتمع السياسي «حيث تتحول العَلمانية إلى نظرية في القضاء على النظام التيوقراطي، وميدان النشاط العقلي حيث تهدف العَلمانية إلى تصفية الإرث الماضي، والقضاء على النظام اللاهوتي واستبداله بالنظام العلمي كمصدر لمعايير المعرفة الصحيحة واليقينية». وهكذا فغليون نفسه قد فهم من العلمانية معنى القطيعة (تصفية/القضاء/الاستبدال) وهو ما افتقر إليه موقف أركون (ص ٣٢٩).

ويضيف في المرجع نفسه أنّه «لن تكون نتيجة فرض العقيدة العلمانية بالقوة مختلفة عن نتيجة فرض العقيدة الدينية بالقوة أيضاً. فكلاهما يقود إلى تدمير روح الإيمان والمسؤولية...» (ص ٥٠٤). بل إنّ كلّ القيم الفكرية والثقافية تتبدّل مضامينها ووظائفها بتبدّل السياقات والنظم التي تندرج فيها ومنها: الفردانية والعقلانية والقومية والجمهورية... إلخ. انظر: برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين التبعيّة والسلفيّة (سوسة: دار المعرفة للنّشر، ١٩٨٩)، ص ٢٤٩.

(٨٠) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٣٠٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.



ويرى، مستفيداً من المعنى المعجميّ المباشر لمصطلح العولمة، أنّه مجرّد تعميم للحداثة على سكّان العالم لا تجاوز لها. يقول أركون: «الواقع أن العولمة الجارية حالياً لا تفرض نفسها كتجاوز تاريخي للحداثة بقدر ما تفرض نفسها كتعميم لها على كل الأرض المسكونة (...) وبالتالي فعندما نلفظ كلمة العولمة فإننا نعني الحداثة، ولكن بدلاً من أن تكون محصورة حتى الآن بشعوب أوروبا وأمريكا أصبحت تعمّم على مختلف شعوب الأرض»[٨٢]. أمّا حين يعرض لمصطلح «ما بعد الحداثة» بشكل مباشر فإنّه يعتبره مفهوماً عابراً لأنه يستأنف الطّابع المركزيّ الإقصائيّ للحداثة. ولا معنى، حينئذ، لمفهوم يدّعي تجاوز الحداثة ما لم يتّخذ مساراً تصحيحيّاً للحداثة نفسها. وبذلك فإنّ موقف أركون من «ما بعد الحداثة» لا يستند إلى إنكار لمعطياتها النّظريّة والمنهجيّة، لأنّها معطيات يقرّ بها أحياناً كما سنرى، بقدر ما يستند إلى بعد إنسيّ أخلاقيّ يتّصل بنرجسيّة الغرب وعقدة التفوّق التي يشعر بها إزاء سائر شعوب الأرض. يقول أركون: «بدءاً من أوائل السبعينيات راح المفكرون يتحدثون عن «فلسفة ما بعد الحداثة». بل وحتى علماء اللاهوت المسيحي راحوا يتحدثون عن الدخول في عهد جديد هو: «لاهوت ما بعد الحداثة. ولكن نجاح هذا المفهوم الجديد كان عابراً. لماذا؟ لأنه كان يعتبر امتداداً للتاريخ الخطي المستقيم للفكر الأوروبي ـ الغربي مع إبقاء المسارات الأخرى للفكر البشري في خانة الغريبة الملونة بتلوين سلبي هو الغرابة»[٨٣]. كما يبرّر أركون رفضه مصطلح ما بعد الحداثة بما يضمره دعاتُه من رغبة في القضاء على الحداثة وقيمها وعلى الطّاقة التحريريّة الهائلة لها، ومن حنين إلى ما قبل الحداثة، كما هو شأن اليمين المحافظ في ألمانيا وفرنسا وعموم أوروبا[٨٤].

ـ التناقض: وفي مقابل كلّ ما تقدّم، فإنّ أركون يقرّ، على نحو يتناقض مع ما سبق بيانه، بوجود مسافة بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة في ما يتّصل بتصوّرهما مفهوم الحقيقة: عقلٍ يزعم إمكانيّة بلورة معرفة مطلقة ويقينيّة بمجرّد نزع عوائق العقل وتحديد المبادئ المُوصِلة إلى الحقيقة. وعقلٍ يؤمن بأنّ الحقيقة التي يبلورها تتّسم بالنّسبيّة. يقول أركون: «الفرق الوحيد بين عقل الحداثة/ وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة. إنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة، قد تدوم طويلاً أو كثيراً، ولكنها حتماً لن تدوم أبدياً. أما سبينوزا وديكارت فكانا يعتقدان بأن العقل يُمكن أن يصل إلى حقائق مطلقة ويقينية أو نهائية»[٨٥].

بل إنّه يذهب في التّناقض أشواطاً أبعد حين يعترف لما بعد الحداثة (والعولمة) بطاقة تثويريّة تنذر بقلب كلّ التّراثات السّابقة لها بما في ذلك تراث الحداثة. فيدعو إلى نقد المسلّمات، ومراجعة المبادئ للتّأقلم مع ظاهرة العولمة التي «أخذت تقلب جميع التراثات الثقافية والدينية والفلسفية

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٨٣) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص ٣١١. ويؤكّد أركون في موطن آخر من المؤلَّف ذاته صفة العبور والزّوال لمصطلح ما بعد الحداثة بناء على الأسس نفسها (ص ٣٣).

(٨٤) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٣٠٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣١٧.



والسياسية ـ والقانونية التي عرفتها البشرية حتى الآن، بما فيها تراث الحداثة المتولدة عن عقل التنوير، فهذه الحداثة على الرغم من أهميتها وتفوّقها لن تنجو من عملية القلب والتغيير هذه. إنها مدعوة أيضاً لمراجعة نفسها أو نقد نفسها لكي تتأقلم مع عصر العولمة»[٨٦].

وتجدر الإشارة إلى أنّ اعتراف أركون بما بين الحداثة وبعد الحداثة من فروق في مستوى تصوّر كلّ منهما للحقيقة، وبما لما بعد الحداثة والعولمة من طاقة تثويريّة، إنّما كان ثمرة قراءة تاريخيّة للمسار الحداثيّ، خلَص منها أركون إلى عدم اعتبار الحداثة منجزاً تامّاً، بل مجموعة من المراحل لكلّ منها خصائصها المميّزة على النّحو الآتي: ١ ـ حداثة القرن السادس عشر وتبحّرها الفيلولوجيّ اللغويّ ٢ ـ حداثة عصر التّنوير وعقلانيّته المتميّزة. ٣ ـ حداثة القرن التاسع عشر وعقلانيّته المتطرّفة في علميّتها ووضعيّتها وإيمانها المطلق بنظريّة التّطوّر ٤ ـ الحداثة الحاليّة وعقلانيّتها الأكثر انفتاحاً ومرونة وقلقاً وحركيّة وتواضعاً وتردّداً وتفكيكيّة واختراقاً لكلّ أنواع الثّقافات وليس الانغلاق داخل ثقافة واحدة مركزيّة هي الثقافة الأوروبية. وهي الحداثة التي يؤيّدها أركون ويدعوها بـ «العقل الجديد» أو بـ «العقل الاستباقي أو العقل المستقبلي»[٨٧].

ـ التردّد: بين التّجاهل والتّناقض (من خلال الإقرار بمكتسبات ما بعد الحداثة بعد إنكارها) يركن صاحب الإسلاميّات التّطبيقيّة وداعية القطيعة الوسطى إلى القول بأنّ جدّة ظاهرة ما بعد الحداثة من النّاحية الزّمنيّة، لم تسمح له بأن يتبلور بشكل جيّد من النّاحيتين التّاريخيّة والمفهوميّة. فقد ظهر في ثمانينيات القرن العشرين تقريباً[٨٨] في أبحاث جورج باتاي وميشيل فوكو وجاك دريدا وجان فرنسوا ليوتار وإيهاب حسن[٨٩]... إلخ، فلم تتّضح حدوده بعد، ولا تمّ التّراكم المعرفيّ المفضي إلى استقرار مفاهيمه وإشكاليّاته. وهو ما يعني بصورة واضحة دعوة إلى التريّث في الحكم، وتحفّظاً عن بلورة المواقف. وكان يمكن أن يقتصر صاحب مشروع الإسلاميّات التّطبيقيّة على هذا الموقف، أعني موقف التّحفّظ في الحكم عن ظاهرة ما بعد الحداثة إلى حين اتّضاح ملامحها

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٥٤. انظر أيضاً: Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne* (Paris: Ed. Minuit, 1979).

انظر مثلاً الفقرتان: ٥ (ص ٢٩ ـ ٣٥) و١٣ (ص ٨٨ ـ ٩٧): وفيهما يحلّل على التّوالي طبيعة الرّوابط الاجتماعيّة من منظور ما بعد حداثيّ والعلم ما بعد حداثيّ. انظر أيضاً: مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠). وخاصة الفصل الثّالث من القسم الثّالث: «الحداثة/ما بعد الحداثة»، ص ٢٢٣ ـ ٢٤٣، والفصل الخامس: «ما بعد نقد النقد: الحداثوية البعديّة»، ص ٣٠٩ ـ ٣٢١. وقارن رأي أركون القائل إنّ ما بعد الحداثة مصطلح غير مبلور بشكلٍ جيّد بقول صفدي في مؤلّفه المذكور: «على الرغم أنّ عصر الحداثة البعديّة لم تظهر بعد جميع معالمه، فإنّ روّاده من مفكّري لحظة الانعطاف الرّاهنة، ومن فنّانيها ومبدعيها، يتأرجحون أملاً وتوجّساً أمام الفراغ الجديد» (ص ٣١٧).

(٨٩) إلى جانب المنظّرين الأوروبيّين المشهورين الذين ذكرنا، يعدّ المفكّر الأمريكي ذو الأصول المصرية إيهاب حسن أحد المنظّرين لما بعد الحداثة. ويمكن مثلاً مراجعة مقاله: إيهاب حسن. «نحو مفهوم لما بعد الحداثة،» **مجلة الكرمل**، العدد ٥١ (ربيع ١٩٧٧)، ص ١٢ ـ ١٧.



النّظريّة والمنهجيّة، وتبيّن علاقتها بمقولات الحداثة (إضافة وإغناء/تعميق/تجاوز وقطيعة)، إلّا أنّ تبنّيه أحكاماً مختلفة منها (التّجاهل والتّناقض) قد جعل تحفّظه يكتسب طابع التّردد بما يحمله ذلك من سلبيّة.

وهكذا، فقد بدا موقف أركون من الحداثة وما بعد الحداثة، ومن العولمة والعَلمانيّة موسوماً بالهشاشة مجسّدة في التّناقض والتّجاهل والتّردّد وعدم الحسم. وهو أمر ينال من متانة العلاقة بين المقدّمات والنّتائج، وأهمّها القطع مع التّراث. فقد اعتبر أركون «ما بعد الحداثة» ظاهرة عابرة ومضلّلة ولا تقطع حقيقة مع الحداثة من جهة، ولكنّه سعى من جهة أخرى إلى بيان ما بينها وبين الحداثة من فروق تتّصل بمفهوم الحقيقة خاصّة. ولئن اعتبر مفهوم العولمة مرادفاً للحداثة ومجرّد تعميم لها حيناً، فقد نسب إليها حيناً آخر طابعاً تثويرياً ينبغي على التّراثات المختلفة التكيّف معه... إلخ ولهذه الهشاشة، في رأينا، صلة بالشّعور المتأرجح بين الرّغبة في تطعيم الحداثة ببعد إنسيّ يشمل كلّ الثّقافات، وبين إحساس بأنّ الحداثةَ نفسَها قد أصبحت في موطنها مُتجاوَزَةً بما بعد الحداثة والعولمة، وإن لم تُوطَّنْ بعدُ في البيئة الثّقافيّة العربيّة والإسلاميّة، أي أنّ الخلل يكمن في عدم «هضم» الحداثة وما بعدها»، لا في ذهن الفرد المسلم فحسب، بل في وعي المفكّر العربيّ المسلم أيضاً، وذلك لغياب تجسّدها في مؤسّسات المجتمع المختلفة، وبقائها مجرّد طوبى بالمفهوم الذي بلوره كارل مانهايم[٩٠]. فهل يمكن القول إنّ سبب توتّر النّصّ الأركوني هو توزّع جهده السّجاليّ بين مواجهة الغرب من جهة، ومواجهة التّيّارات المحافظة من جهة أخرى؟

(د) عقل ما فوق الحداثة عند أركون وعلاقته بالقطيعة مع التّراث: تبنّى أركون مفهوماً للعقل والعقلانيّة يناهض القول بالحقيقة المطلقة والنّهائيّة. وهو مفهوم يستند أساساً إلى مكاسب ما بعد الحداثة الفلسفيّة. وقد بذل أركون جهوداً نظرية حثيثة من أجل إكساب ذلك العقل ملامح جديدة تجاوز بها، كما يقول، ما بعد الحداثة إلى «ما فوق الحداثة» (أو الحداثة المتقاطعة أو العابرة للثّقافات أو المتجاوِزة)، إلّا أنّ ما يعنينا، في ما نحن منه بسبيل، هو التّحقّق من مدى ملاءمة هذا العقل لمطلب القطيعة مع التّراث.

فما هي خصائص العقل والعقلانيّة عند أركون؟ وما مدى ملاءمتها دعوته إلى القطع مع التّراث؟

بدأ أركون منذ ١٩٧٨ التّبشير بعقل جديد وسمه بـ «العقل المنبثق الصّاعد»، مستلهماً مبادئه، كما يقول، من مارغريت ميد (M. Mead)[٩١]. ويرى أركون أنّه سيكون بإمكان هذا العقل توسيع أفقه باستمرار، وتنويع ساحات اختبار تجاربه ومصادر معلوماته، مشكّلاً ما يدعوه بـ «ما فوق الحداثة» بديلاً من المصطلح الرّائج «ما بعد الحداثة» كما أسلفنا، كما يَسِمُها أيضاً بالحداثة المتقاطعة

---

(٩٠) حول مفهوم الطّوبى، انظر: كارل مانهايم، **الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجا المعرفة** (الكويت: شركة المكتبات الكويتية بمساهمة جامعة الكويت ١٩٨٠)، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٧.

(٩١) محمد أركون، **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي**، ترجمة محمود عزب (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠)، ص ١١١.



وبالحداثة العابرة لكلّ الثّقافات، الهادفة إلى التّحرير الشّامل للمجالات الجماليّة والمعرفيّة والقيميّة. يقول أركون: «وهذا المصطلح [يعني ما فوق الحداثة]، على عكس مفهوم ما بعد الحداثة، يستوعب حداثة متقاطعة أو عابرة لكل ثقافات العالم التي هي في طور الانتشار وتحقيق الذات على الأرض [...] وأقصد أيضاً بالعقل الجديد المنبثق الصاعد تلك الصيرورة للتحرير الفكري والفني والمعرفي والتداخلي الثقافي التي تتحقق عبر الحروب الأهلية والمحن التراجيدية التي أصابت شعوباً عديدة منذ تأسيس أنظمة ما بعد الاستقلال في جهة «الأمم» أو الدول التي كانت في طور التشكل الجنيني»[٩٢].

ويؤكّد أركون أنّ الحداثة النّقديّة التي يدعو إليها حداثة تجاوزيّة. ترتفع فوق كلّ الثّقافات بما فيها الثّقافة الأوروبيّة ذاتها التي أنتجت الحداثة المعاصرة. وبهذا وحده يتسنّى لنا تحقيق الكونيّة ذات الطّابع الإنسيّ المنافي للاستعلاء والنّبذ والإقصاء. يقول أركون معرّفاً عقل الحداثة النّقديّة بأنّه: «العقل الذي يشمل الحداثة الغربية وغيرها، العقل الذي يرتفع فوق كل التجارب البشرية التي حصلت حتى الآن، بما فيها تجربة الحداثة الأوروبية. هكذا نجد أن عقل ما فوق الحداثة (أو ما بعد الحداثة) واسع إلى أبعد الحدود، وقادر على أن يستوعب الجميع دون نبذ أو إقصاء لأحد كما كان يفعل عقل الحداثة»[٩٣]. إنّ حداثةً بهذا التّحديد ترفض التّقليد، تقليد الآخر وتقليد الذّات التّراثيّة. وينشدّ طموحها إلى الفعل والخلق والإبداع على غير مثال جاهز، إلى جانب خاصّيّتي التّجاوز والرّيادة الشّاملين الكون والطبيعة، والإنسان والمجتمع.

ويذهب أركون إلى أنّ دعوته إلى هذه الحداثة الإنسيّة المنفتحة على كل الثّقافات يعود إلى وضعه الخاصّ الجامع بين ثقافات متعدّدة عربيّة وبربرية وغربيّة. وهو وضع يشبه، كما يقول، وضع جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) التي تدافع مثله عن عقلانيّة جديدة في طور الانبثاق داخل الثّقافات الكبرى غير الأوروبّيّة: عقلانيّة تسعى إلى العثور على أجوبة مناسبة على التّفاوت التّاريخيّ بين المجتمعات الذي لم تتحمّل مسؤوليّته الفكريّة أيُّ صيغة من صيغ العقل الحديث. ويفسّر أركون وقوف جوليا كريستيفا في مفترق الشّرق والغرب بجمعها في شخصها عدّة ثقافات: التّراث المسيحيّ الأرثوذكسيّ السّائد في وطنها الأصليّ بلغاريا وتراث التّجربة الشّيوعيّة الإلحاديّة التي رفضت أن يدفن والدها على الطّريقة الدّينيّة فضلاً عن الحداثة الفرنسيّة بكلّ مستوياتها. ويؤكّد أركون أنّ دعوة كريستيفا وكتاباتها عن الأمّ تيريزا وما يكشفه كلّ ذلك من قلق بالمعنى الإبداعيّ، وتقاطع لتراثات ثقافيّة مختلفة، ما كان يمكن أن يكتبه مفكّر فرنسيّ نشأ في المناخ الفكريّ والروحيّ للعلمانيّة الرّاسخة في نظام الجمهوريّة الفرنسيّ[٩٤].

---

(٩٢) أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ص ٣١١.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠.



وهكذا يتّضح أنّ العقل الأركونيّ هو عقل يتّسم بالتّاريخيّة، والانفتاح، والانحياز إلى التعدّد رفضاً للواحديّة والمركزيّة. فهل تساعد هذه الخصائص حقّاً على إنجاز قطيعة مع العقل التّراثيّ الأرثوذكسيّ؟ أم أنّها تظلّ، كما نتوقّع، مهيّئة لبعث بعض مظاهر العقل (أو على الأصحّ اللاعقل) التّراثيّ التّقليديّ، ومُفْرِغَةً لهدف القطيعة من محتواه على نحو من الأنحاء؟

لعلّ أوّل ما ينبغي ملاحظته هو أنّ للدّعوة إلى عقل منفتح في الواقع العربيّ الرّاهن مخاطرَ جمّةً، وفي مقدّمها التّشريع إلى استمرار اللامعقول السّائد، والاعتراف بالسّحر والأسطورة والشّعوذة[٩٥]. وهو ما يشدّد دعاة القطيعة جميعاً، بمن فيهم أركون، على ضرورة القطع معه، لا باعتباره مولّداً للتّخلّف ومؤبّداً له فحسب، بل بوصفه كذلك عائقاً في وجه تقبّل الحداثة والاندراج في الفكر العالميّ الحديث. أمّا الطّابع التّاريخيّ للعقل الأركونيّ، فإنّه، بتركيزه على النّسبيّة المفرطة والتّحوّل وعدم الثّبات، وبإنكاره المطلق والكلّيّ والثّابت، إنّما يشرف بخصائصه ومفاهيمه تلك على الفلسفة العدميّة النّسبويّة التي يتبنّاها بعض مفكري ما بعد الحداثة. وهو ما يوشك أن يجعل من دعوته إلى القطيعة الوسطى دعوة عدميّة تنحصر مهمّتها في التّشكيك في التّراث وتسفيه حقائقه[٩٦]، على نحو يهدّد الهويّة بالتفسّخ التّامّ. وليس من الإنصاف في شيء، في هذا السّياق، أن يرى علي حرب في اتّهام بعضهم القراءةَ الأركونيّةَ بـ «بتفكيك الهويّة وضياع المعنى و[...] التخريب الثقافي»[٩٧]، مجرّدَ انسياق مع سجالات العقل الكلاميّ، أو محض خضوع إلى نماذج عقائديّة وإيديولوجيّة تنظر «إلى الاختلاف والمغايرة بوصفهما ابتداعاً وانحرافاً ينبغي فضحهما وإدانتهما»[٩٨].

وهكذا، فإنّ من نتائج المفهوم الواسع المنفتح للعقل، ولصدور أركون عن نزعة ما بعد حداثيّة هو انتهاؤه إلى القول بتعدّد العقول، بل وتفتيته إلى عقول تنتسب إلى الاختلاف الجغرافيّ، أو الدّينيّ الثّقافيّ، أو المعرفي القطاعيّ[٩٩]. ووجه الخطورة في هذا التفتيت أنّه قد يؤدّي إلى القول بموت العقل.

---

(٩٥) انظر مثلاً بخصوص الدّعوة إلى انفتاح العقل والعلم على الأسطوريّ والخرافيّ، في: Paul Feyerabend, «Thèse sur l'anarchisme épistémologique,» *Alliage*, no. 28 (1996), p. 2, <http://www.tribunes.com/tribune/alliage/28/feye.htm>.

نقصد خاصّة الفقرتين: الرّابعة، ص ٤٨ ـ ٥٤، والثانية عشرة، ص ١٥٦ ـ ١٧٦. يقول في الأولى مثلاً: «لا توجد فكرة، مهما تكن درجة قدمها وعبثيّتها، إلّا ولها قدرة على العمل على تقدّم معارفنا» (ص ٤٨). انظر أيضاً: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٦ ـ ١٧. بخصوص التّنبيه إلى ما بين الواقعين العربيّ والغربيّ من فروق ينبغي مراعاتها، حتى لا تكون الحداثة وما بعد الحداثة ذريعة لتسويغ استمرار اللامعقول.

(٩٦) انظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: لندن: دار الساقي، ١٩٩٩)، خاصّة مقدّمة المؤلف للطبعة العربية، ص ٧ ـ ١٦.

(٩٧) حرب. نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ص ٧٢.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٩٩) الملاحظ أنّ أركون ينتهي إلى النتيجة ذاتها التي انتهى إليها الجابري (تفتيت العقل)، مع اختلافين اثنين: (١) أنّ الجابري انتهى إلى التفتيت من طريق المنهج، أمّا أركون فانتهى إليه من طريق المنطلقات النظريّة خاصّة. (٢) أنّ تفتيت العقل عند الجابري كان شرط لزوم لتشييد مشروعه التّحديثيّ، أمّا عند أركون فقد كان أقلّ أهمّية في مشروعه التّأويليّ.



ويلاحظ الباحث أنّ تبنّي أركون النسبيّة، والانحيازَ إلى التعدّدية في النّظر إلى العقل والعقلانيّة قد أدّى به إلى أحكام لاتاريخيّة(١٠٠)؛ ومنها اعتبار الحضارة العربيّة متضمّنة ضرباً من الحداثة(١٠١)، وهو ما يتناقض مع السّمة الأهمّ لفكر الحداثة وما بعدها، نعني: القطع مع التّقليد(١٠٢)، كما ذهب، في السّياق نفسه، إلى القول بوجود عَلمانيّة في التّاريخ العربي الإسلامي متجاوزاً بذلك حقائق التّاريخ التي تبيّن أنّ العَلمانيّة مفهوم غربيّ حديث. وفي كلتا الحالين فإنّ سؤال القطيعة يفقد مبرّر وجوده من الأساس. وتستحيل دعوة أركون إلى القطع مع التّراث نافلةً، لأنّ الأمر يتعلّق حينئذ باستئناف واستمراريّة، أو ببعث وإحياء. وعلى خلاف الاتّهام السّابق بالعدميّة والتّخريب الثّقافي، فإنّ لاتاريخيّة أركون قد جعلت بعض المثقّفين والمستشرقين الغربيين يتّهمونه بالأصوليّة(١٠٣).

ب ـ نقد الأسس المنهجيّة

لا نرمي من وراء نقد الأسس المنهجيّة عند أركون الوقوف عند جميع ما يمكن أن يوجّه إليها من نقد، وإنّما نتشوّف، تقيّداً منّا بإشكاليّة البحث، إلى التحقّق من مدى استجابة اختيارات أركون المنهجيّة إلى مطلب القطيعة مع التّراث. وسينصبّ الجهد، في هذا السّياق، على إحدى الخصائص المميّزة لمشروع الإسلاميّات التطبيقيّة. ونعني بذلك التعدّد المنهجيّ. ونثنّي، في ضرب من التّخصيص، بالنّظر في الكفاءة المنهجيّة لبعض اختيارات أركون في تحقيق القطيعة المنشودة.

---

(١٠٠) الملاحظ أنّ أركون نفسه يعيب على الباحثين العرب لانقديّتهم ولاتاريخيّتهم في التّعامل مع الحداثة. يقول أركون: «أعتقد أن الباحثين [العرب] يستخدمون مفهوم الحداثة غالباً بشكل غير نقدي أو غير تاريخي. فهم لا يميزون فيه بين مراحل الحداثة المتتالية والمسلمات الضمنية التي هيمنت على كل مرحلة. انظر: أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(١٠١) سوّغ لأركون القولَ بحداثة قديمة تمييزُه بين المعاصرة الزمنيّة من ناحية، والحداثة الفكريّة من ناحية أخرى. انظر: محمد أركون، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء العربي، ١٩٩٠)، ص ١٥١ ـ ١٦٠. وقد تعرّض لها بتحليل مفصّل في دراسة له بإشراف برنارد لويس: Bernard Lewis, ed., *L'Islam d'hier à aujourd'hui* (Paris: Bordas,1976), pp. 368-406.

(١٠٢) يوجد تلازم بين الحداثة والتّقليد إلى الحدّ الذي جعل بعضهم يقول: «الحديث عن الحداثة لا معنى عندما يتعلّق الأمر ببلد بلا تقاليد ولا عصور وسطى مثل الولايات المتحدة». انظر مقالة: Jean Baudrillard, «Modernité,» dans: *Encyclopaedia Universalis: Corpus 15* (Paris: Encyclopaedia universalis, 1997), p 552.

وانظر في المعنى نفسه الفقرة: التّقليد والحداثة في مجتمعات العالم الثّالث (Tradition et modernité dans les sociétés du Tiers monde) (ص ٥٥٣).

(١٠٣) اتّهم أركون بالأصوليّة مراراً وخاصّة بمناسبة موقفه من قضية سلمان رشدي ومداخلته في جريدة **لوموند** الفرنسية سنة ١٩٨٩. كما اتّهم بناء على تحليلات نظريّة تستند إلى موقفه من الحداثة وما بعد الحداثة، وإلى نظرته إلى منزلة المقدّس في حياة الإنسان. انظر مثلاً مؤلّف المستشرق الهولندي: رون هاليبر، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند أركون**، ترجمة جمال شحيّد (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١). وفيه يقارن بين خطاب أركون وخطاب الأصولي المغربي عبد السلام ياسين (ص ٨ ـ ١١ و٢١٠)، وخاصة الفقرة: «قطيعة معرفية جذرية»، ص ١٢٦ ـ ١٢٨.



(١) القطيعة والتعدّد المنهجيّ

(أ) التعدّد المنهجيّ: تداخل الأسس الإبيستيمولوجيّة وضياع صوت الكاتب: تُعَدُّ ظاهرة التعدّد المنهجيّ فضيلة كبرى في مشروع إعادة قراءة التّراث عند أركون، إذ هي لا تستجيب إلى الطّابع التّركيبيّ والمعقّد للتّراث فحسب، بل تدلّ كذلك على عظمة العقل. يقول المفكّر اللبناني مطاع صفدي: «ليست عظمة العقل في اكتشاف مفتاح واحد لكل الأبواب، ولكن في اكتشاف وإنتاج آلاف المفاتيح لآلاف من الأبواب»[١٠٤]. وفعلاً، فإنّ للتّراث أبواباً عديدة. ويقتضي فتحُها اكتشاف مفاتيح كثيرة. وقد أبدع القدامى مفاتيحَهم الخاصّة في ضوء مستطاعهم النّظريّ وآفاقهم المنهجيّة، فاستخدموا في تفسير القرآن مثلاً مصطلحات من قبيل «العموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظّاهر والباطن، والنّاسخ والمنسوخ وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي كانت متداولة في الحقل المعرفي للعلوم العربية الإسلامية»[١٠٥]. ويتعيّن على المعاصرين اليوم أن يبدعوا هم أيضاً مفاتيحهم الخاصّة، فيستخدموا المفاهيم والنظريّات التي أتاحتها علوم العصر في شتّى الحقول المعرفيّة. «وهذا ما يفعله أركون بالتحديد على نحو بارع وكاشف لا يضاهيه فيه أحد من المعاصرين»[١٠٦]. إلّا أنّ هذه الاستراتيجيّة المنهجيّة لم تَسْلم من بعض العيوب التي أثّرت، كما سنرى، في دعوته إلى القطيعة. ومن تلك العيوب نذكر: ١ ـ الهُجنة؛ ٢ ـ وضياع أصالة الكاتب بضياع صوته الخاصّ؛ ٣ ـ وانعدام التّرابط؛ ٤ ـ وتصادم بعض المناهج.

تداخلت في قراءة أركون للتّراث مناهج تعود إلى حقول معرفيّة متعدّدة، وإلى أسس إبيستيمولوجيّة مختلفة، عرفت في منابتها الغربيّة تاريخاً من الصّراعات والتّنافر، في سياق من التّلاحق الزّمنيّ التّاريخيّ جعل بعضها يؤثّر في بعض، فيغنيه بالتّعديل، أو الاندماج، أو التّجاوز... إلخ ولعلّ مبعث الإشكال في توظيف أركون لهذه المناهج هو غياب كل هذه السّياقات الإبيستيمولوجيّة والنّظريّة والزمنيّة التّاريخيّة. وهو ما دعا بعضهم إلى التّساؤل قائلاً: «كيف أمكن لأركون أن يوفق بين هذا الحطام المنهجي الضخم في وقت قلّما يحدث فيه هذا في حقول أخرى تنتمي إلى المجال التداولي الغربي، حيث نشأت وتكاملت هذه المناهج. فهل معنى هذا أن مجال الإسلاميات الذي هو مجال أجنبي عن هذه المناهج استطاع أن يحقق معجزة توافق المناهج الغربية الحديثة أكثر مما استطاعته المجالات الأم؟»[١٠٧].

إنّ وجه الاعتراض في العمق هو الخَشية، بالنّظر إلى ما سبق، من أنْ تفتقد القراءة متعدّدة المناهج والاختصاصات إلى الحدّ الأدنى المطلوب من الوحدة والتّماسك الدّاخليّ، فتسقطَ في

---

(١٠٤) صفدي، نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٢٩.

(١٠٥) حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ص ٧٨.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٠٧) إدريس هاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟،» وهو مقال نشره على موقع هسبريس (Hespress)، بتاريخ ٢٥ آذار/مارس ٢٠١٠، <http://maghress.com/hespress/19785>.



«الميوعة أو لنقل «الانفلاش» المنهجي»(١٠٨)، فكيف إذا تجاوز الأمرُ غيابَ الوحدة والتّماسك الدّاخليّ (والميوعة والانفلاش) أحياناً إلى الفوضى والتّعارض، حين يوجد ضرب من التّنافر بين منهجين (أو أكثر) في مستوى المبادئ والمقدّمات، كما هي الحال بين المنهج البنيويّ والمنهج التّاريخيّ مثلاً؟

وقد لفتت إدريسَ هاني هذه الظّاهرةُ، وردّ إليها كلّ التّناقضات التي وقعت فيها القراءة الأركونيّة. يقول هاني: إنّ ظاهرة التّعدّد المنهجيّ «من شأنها أن تخلق فوضى في صميم الإسلاميات التطبيقية، لا سيّما إذا أدركنا بأن كل منهج بطبيعته يتكامل مع مبادئه، ولا يسمح أن يتبادل المقدمات والنتائج مع منهج آخر [...] وهو ما يبرر كل التناقضات التي نقف عليها في القراءة الأركونية للتراث العربي والإسلامي»(١٠٩).

وبالإضافة إلى ما تقدّم، فإنّ توظيف أركون للمناهج المتعدّدة قد أعوزته روح النّقد والابتكار، لأنّه قام على استعارة مناهج جاهزة طبّقها على المادّة التّراثيّة، منقاداً في ذلك إلى مسلّمة ضمنيّة، مفادها أنّ نجاح تلك المناهج في منابتها الغربيّة ضمان كافٍ لنجاحها في تربتها الجديدة، وهو أمر دحضته حصيلة قراءته، كما يعترف أحد المتحمّسين لمشروعه، مسجّلاً دور أركون السّلبي غير الإبداعيّ في نقل المناهج الغربيّة، والنّتائج الهزيلة التي أفضى إليها تطبيقها على التّراث. يقول علي حرب: «لا ميادين جديدة للبحث ولا أدوات مفهومية مستحدثة ولا مناهج مغايرة في التفكير، بل إن أركون يستخدم مناهج وأدوات جاهزة في تحليله لتاريخ الإسلام. مثله بذلك مثل المهندس الذي يستخدم علوم الغرب في إشادة الأبنية والعمارات، ولكنه لا يبتكر طرزا جديدة»(١١٠).

ولعلّ من البداهة القول إنّ حشد المناهج بمفاهيمها وأدواتها المتنوّعة لا يمكن أن يصنع أصالة الكاتب وصوته المتميّز، بل إنّ النتيجة المتوقّعة هي أن تضيع لغته الخاصّة وخطابه المتميّز وسط ضوضاء اللغات والخطابات الأخرى، وبخاصّة حين تغيب روح النّقد والابتكار، ويحضر شبح التّقليد والامتثال(١١١).

صحيح أنّ قراءة أركون قد تميّزت بالجرأة، فاقتحمت مجالاتٍ واسعةً كانت من اللا مفكّر فيه، ولكنّ السّؤال هو: هل تعود هذه الجرأة إلى المناهج التي وظّفها أم إلى أسباب أخرى. ومنها مثلاً

---

(١٠٨) حرب، المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٠٩) هاني، المصدر نفسه. ويذهب المستشرق الهولنديّ رون هالبير إلى تفسير تناقضات أركون بأنّها ضرب من «الوقوع في فخ المفاهيم المتناقضة لما بعد الحداثة نفسها». انظر: هالبير، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند أركون**، ص ٢٠٣ ـ ٢١١.

(١١٠) علي حرب، **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكّرة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١٢٦. الملاحظ أنّ علي حرب يصل إلى حدّ التشكيك في قيمة ما أنتجه أركون من حيث قيمته وأصالته، إذ يقول: «يحار قارئ أركون ويتساءل إذا أراد أن يقيّم نتاجه الفكري، فما الجديد الذي أتى به؟ ما الأصيل المبتكر عنده؟ ما الذي يؤثر عنه بعد كل هذه المؤلفات والكتابات ...» (ص ١٢٥ ـ ١٢٦).

(١١١) حرب، **نقد النص: النص والحقيقة؛ ١**، ص ٨٣.



تحرّره من الرّقابة بإقامته في فرنسا؟ وهل يعود انتشار أفكار أركون إلى عمقها أم إلى خرقها المألوفَ وانتهاكها دوائرَ المحرّمات الفكريّة (اللا مفكر فيه والمستحيل التفكير فيه)؟

ومهما يكن من أمر، فإنّ لعيوب التعدّد المنهجيّ التي ذكرنا (غياب الوحدة والتّماسك الدّاخلي، والفوضى المنهجيّة، والتّعارض بين الأسس الإيبيستيمولوجيّة بين بعض المناهج، وغياب النّقد والابتكار) انعكاساً من جنسها على مطلب القطيعة يتمثّل بضعف التّماسك، والوقوع في التّناقض بين الدّعوة إلى القطع مع ممارسة معرفيّة ومنهجيّة ما، والتّراجع عن ذلك، أو ضعف المحصول مقارنة بالمقدّمات، كما سيتّضح مثلاً في الدّعوة إلى القطع مع التّفسيرات الكلاسيكيّة للقرآن، ومباشرة قراءة تاريخيّة وتأويليّة له، ثمّ الادّعاء، مع ذلك، بأنّه لا يشكّك في مصدر القرآن الإلهيّ، ولا يسعى إلى نزع القداسة عنه[112]. أمّا الخلاصة العليا لكلّ تلك العيوب، فهي النّيل من صدقيّة الدّعوة إلى القطيعة ومن جدّيتها وقوّتها الإقناعيّة.

(ب) **عجز بعض المناهج عن تحقيق القطيعة:** نكتفي في هذه الفقرة بالوقوف على بعض الإشكاليات التي يثيرها عدد من المناهج في علاقته بمطلب القطيعة. من ذلك أنّ المنهج الأركيولوجيّ مثلاً، بالرغم من كلّ المكاسب التي يمكن أن يحقّقها في الكشف عن انسدادات التّراث وعوائقه، عبر الكشف عن آليات الفكر وتعرية بداهة التّقاليد، وردّ مظاهر التّقديس إلى شروطها التّاريخيّة الملموسة، والوقوف على استراتيجيات الحجب والخداع والتّحويل والتّحريف... إلخ وصولاً إلى تخليص النصّ المؤسّس من النّصوص الثّواني (نعني القطع مع الشّروح والتفسيرات والتّأويلات الموروثة)، بالرّغم من كلّ ذلك فإنّه يبدو أنّ منهجيّة الأركيولوجيا، في رأي بعضهم، مناقضة للأسس المعرفيّة للثّورة العلميّة الحديثة، على نحو يسمح بالقول إنّ الدّعوة إلى القطيعة التي تؤسّسها ليست مظهراً من مظاهر الحداثة، أو وسيلة ناجعة لتحقيق التقدّم وتحديث الفكر. يقول مطاع صفدي: «تبدو الأركيولوجيا دعوة لنقض المنهجية كما لو كانت تعارض الأسس المعرفية للثورة العلمية الحديثة [...] لذلك استشاط جان بول سارتر غضباً عندما قرأ/الكلمات والأشياء/واعتبر انبعاث المنفصل هو بمثابة نسف للتاريخ»[113].

وإذا صرفنا النّظر إلى ممارسات منهجيّة أخرى تشترك مع المنهج الأركيولوجيّ في السعي إلى القطيعة مع طبقات النصوص الثّواني التي حجبت النصّ التّأسيسيّ، ونعني بها القراءة التّزامنيّة، وجدناها أيضاً مثيرة لقدر غير قليل من الإشكاليات. ذلك أنّ الدّعوى (الرّهان) فيها تناقض الوسيلةَ. فلئن كانت دعوى هذه المنهجيّة هي القطع مع الموروث التّفسيريّ، والعثور على المعنى الأصليّ والنّهائيّ، فإنّ الوسيلة (القراءة التّزامنيّة) تكرّس الاستمراريّة والتّأصيل عبر استهدافها البحث عن

---

(112) انظر على سبيل المثال لا الحصر قوله: «لا أريد اختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي كما يفعل الكثيرون». انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٢٢.

(113) صفدي، نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٢٩.



المعنى الأصليّ والنّهائيّ بمجرّد التّفكير في هذا الهدف بصرف النّظر عن حظوظ إمكاناته الواقعيّة، ذلك أنّ الوهم لا يقلّ فاعليّة في كثير من الأحوال عن الحقيقة نفسها. وقد عبّر علي حرب عن معانٍ قريبة من ذلك بقوله: إنّ القراءة التّزامنية عند أركون تثير إشكالاً، فهي تعني محاولة العودة إلى زمن النصّ لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك، وهي بهذا المعنى تفترض إمكانيّة إصابة المعنى الحرفي للنصّ، أو العثور على معناه الأصليّ. وهو أمر يتعارض مع نظرة أركون فضلاً عن استحالته[١١٤].

أمّا النّقد اللاهوتي، أحد المناهج المميّزة للقراءة الأركونيّة، فإنّ له شأناً آخر مع القطيعة المنشودة. فهو يستنسخ تجربة الفكر الغربيّ وحركة الإصلاح الدّينيّ المسيحيّ مع الأناجيل (وكذا مع التّوراة)[١١٥]، متجاهلاً ما بين الكتب الثّلاثة (التوراة والإنجيل والقرآن) من تفاوت في المنزلة. إذ الأصل أنْ تقارن الأناجيل بالأحاديث النبويّة لا بالقرآن، ذلك أنّ وجوه التّشابه بينها كثيرة: فكلاهما كُتِب بأَخَرَةٍ من الزّمن بعد وفاة صاحب الرّسالة. وكلاهما كان محلّ اختلاف بين الرّواة وتفاوت في نيل ثقة المؤمنين بالمدوّنات المتواترة منه. وكلاهما صِيغَ بلغة لا تدّعي الانتساب بلفظها إلى المتعالي (أي ليست من الوحي في لفظها، عدا الحديث القدسيّ على بعض الأقوال)... إلخ. وبذلك فإنّ الدّعوة إلى القطيعة في المستوى اللاهوتي هنا (نعني في بلاد العرب والمسلمين)، قياساً على ما تمّ من قطع هناك (نعني في بلاد الغرب) في الدّيانتين السّماويّتين، قد أخطأت مرماها، وبخاصّة بالنّظر إلى أنّ أركون نفسه يشهد بأنّ القرآن كتاب لم يلحقه تغيير[١١٦].

وإذا كان فعل القطع رديفَ الحسم وعدم التردّد، فإنّ أركون قد بدا في كثير من الأحوال عاجزاً عن المضيّ بمقدّماته إلى نتائجها التي تقتضيها، أو مشفقاً من تبنّي الخلاصات التي أفضت إليها قراءته للتّراث، خصوصاً عندما يتعلّق الأمر بالوحي أو بالقرآن. وقد لاحظ علي حرب ذلك التردّد وهذا الإشفاق، فعبّر عن ذلك بقوله: إذا كان أركون يرى أنه من المستحيل عمليّاً مناقشة القرآن من وجهة نظر تأويليّة أو تاريخيّة، «فإنّي لا أخال أركون فعل في مباحثه شيئاً آخر سوى فتح باب النقاش على مصراعيه بصدد القرآن والشروع في قراءته قراءة تاريخية نقدية»[١١٧]. ويكفي أن يستحضر

---

(١١٤) حرب، نقد النص: النص والحقيقة: ١، ص ٨١.

(١١٥) انظر مقدمة هاشم صالح لمؤلَّف أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٥. وفيها يقول: «إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حدّ بعيد ما فعله علماء أوروبا ومفكّروها بالنسبة للمسيحية وهو يرى أن هذا النقد العلمي سوف يطبّق على تراثنا عاجلاً أو آجلاً، طال الزمن أم قصر».

(١١٦) ولعلّه لهذا السبب يُلاحظ أن أركون يطبّق المناهج على الموادّ التّراثيّة بصورة انتقائيّة، من ذلك مثلاً أنّه يوظّف آليات الانتهاك والزّحزحة والتجاوز في قراءة النّصوص الثّواني، ولكنه في موضوع الإيمان يكتفي بالزّحزحة دون التّجاوز. ويعود الأمر في رأينا إلى سمة التردّد التي طبعت تحليلاته، ففي محاورته فريتس بولكستاين الزّعيم السابق للحزب الليبرالي الهولندي والمثقف المعروف، يجيب أركون على سؤال بولكستاين: «هل نقد المسيحية مسموح ونقد الإسلام ممنوع؟» بقوله: «لا ينبغي أن يكون هناك أي فرق في المعاملة، فما ينطبق على المسيحية ينطبق على الإسلام. وهذا ما أبرهن عليه شخصياً من خلال كتاباتي وتدريسي الجامعي ومحاضراتي في شتى أنحاء العالم». انظر: أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات القوة، ص ١٤٥. انظر كذلك قول هاشم صالح الآنف الذكر، هامش ٢.

(١١٧) حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ص ٧٢.



الدّارس ما تميّز به الفكر الغربيّ في لحظات تحوّله الحاسمة من درجة عالية من الحسم أهّلته إلى الجهر بالقطيعة، ليدرك المسافة بينه وبين الفكر العربيّ الذي يريد أن يسلك مسلكه. يقول كانط قبل ما يقرب من قرنين ونصف: «إن قرننا هذا هو قرن النقد بحقّ: لا شيء ينبغي أن يُستثنى منه. وعبثاً يزعم الدّينُ بسبب قداسته، والتشريعُ بسبب مهابته الإفلاتَ منه. إنهما بهذا يثيران ضدّهما شكوكاً مستحقّة. ويخسران كلّ حقّ في هذا التّقدير الصّادق الذي لا يضفيه العقل إلّا على من استطاع دعم فحصه الحرّ والعموميّ»[118].

وإذا كان هذا شأن الأسس النظريّة والمنهجيّة التي تأسّست عليها دعوة أركون إلى القطيعة مع التّراث، وما شابها من عيوب، فإنّه من المهمّ أن نتابع آثارَ تلك الأسس وعيوبَها في خصائص القطيعة ذاتها، وعلى هذا مدار الفقرة «ج ـ».

ج ـ نقد خصائص القطيعة ورهاناتها

تلبّست بإشكاليّة القطيعة عند أركون جملة من الخصائص السّلبيّة التي يمكن أن تنال من دقّتها المفهوميّة، وكفاءتها الإجرائيّة، ونذكر منها على سبيل التّمثيل: الوهن وضعف الصّرامة المنهجية، والتعلّق بالتّجريد والانغلاق في دائرة التّبشير، والتّقوقع في المجال الأكاديميّ المتخصّص، وطغيان البعد الثّقافي والذّهول عن شروط الإمكان التّاريخي. ولئن كانت هذه الخصائص منطبقة على مشروع الإسلاميّات بصورة عامّة، فإنّها تنطبق من باب أولى على مفهوم القطيعة، بوصفه واقعاً في القلب من ذلك المشروع، إذ هي، نعني القطيعة، الرّهان الأقصى له.

ولْنبدأْ برصد مظاهر الوهن وانعدم الصّرامة المفهوميّة والضّبط الاصطلاحيّ اللذين لحقا إشكاليّة القطيعة عند أركون. ويمكن أن نشير إلى أنّ هذا المفهوم، نعني مفهوم القطيعة عند أركون، لم يكن دائماً ذا مضمون إيجابيّ على خلاف ما هي الحال عند الجابري والعروي مثلاً، ذلك أنّه قد وسم مظاهرَ الانحطاط وأسبابَه في القرن الخامس للهجرة بالانقطاعات، وصنّفها ـ بحسب المجالات ـ إلى انقطاع سياسيّ، وانقطاع اجتماعيّ، وانقطاع اقتصاديّ، وانقطاع لغويّ، وانقطاع نفسيّ، وانقطاع عن العالم المحيط. وإذا كان المفهوم الواحد دالاّ على المعنى وضدّه (أو مجرّد غيره) فَقَدَ صفتَه الاصطلاحيّة ودلالاتِه المميّزة له جُمْلَةً.

وإذا كانت هذه الخاصّية موصولة بشروط الدقّة والضّبط المنهجيّ، فإنّ باقي الخصائص تتعلّق بالكفاءة الإجرائيّة والجدوى العمليّة، فقد ظلّت القطيعة عند أركون مشروعاً نظريّاً تبشيريّاً لم يُنزَّل في مسائل تراثيّة بعينها إلّا في القليل النّادر، وهو قصور يبدي أركون نفسه وعياً به. إذ يقول: «كان

(118) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. de l'allemand par Jules Barni et Pierre Archambault (Paris: Flammarion, 1987), p. 31, marge (1).



قرّائي يعيبون عليّ دائماً أني أتوقّف كثيراً وطويلاً عند الاعتبارات النظرية والمنهجية دون أن أقدم أمثلة تطبيقية مقنعة على هذه التنظيرات»(١١٩).

ويُضاف إلى النّزعة التّبشيريّة أنّ أركون لم يعمل على تطوير أطروحاته حتّى في صورتها المجرّدة، بل ظلّ يكرّر أفكاره الأساسيّة عن الإنسيّة والعقلانيّة... إلخ منذ السّتّينيات، رغم أنّ كثيراً من تلك الأفكار ذاع وشاع في الأوساط الثّقافيّة وأصبح من تحصيل الحاصل(١٢٠).

وقد يكون لأركون بعض العذر في هذا وذاك، إذ كان مسكوناً بهاجس الوساطة بين الثّقافة الغربيّة والثّقافة العربيّة. وهو ما جعله مدفوعاً دفعاً إلى ملاحقة الكشوفات المنهجيّة والفلسفيّة في الثّقافة الغربيّة المتطوّرة من جهة، ومدعوّاً إلى ترجمة ترسانة هائلة ومتسارعة من المفاهيم والمصطلحات والنظريّات ومحاولة استنباتها في الثّقافة العربيّة المتخلّفة من جهة أخرى، إلّا أنّ ما لا عذر لأركون فيه هو أن يهوّن من هذا المأخذ، أو أن ينسب الاعتراض عليه إلى استراتيجية الرّفض الخاصّة بالعقل السّكولاستيكيّ(١٢١)، ذلك أنّ ما يُخشى منه أن يكون التعلّقُ المفرط بالاعتبارات النّظريّة والمنهجيّة ذريعةً للعلمويّة الزّائفة «التي يكون العلم فيها مرادفاً للتعمية ويكون استعمال المصطلحات الرنانة تغطية على عدم وضوح الفكر»(١٢٢).

وفي سياق قريب من ذلك، يلاحظ الدّارس أيضاً، أنّ مشروع أركون بصورة عامّة، والقطيعة مع التّراث بوجه خاصّ قد ظلّ سجين البعد الثّقافيّ دون غيره، وهو موقف يبطن تصوّراً محدّداً لمفهوم التطوّر الاجتماعيّ، ولدور الفكر في حركة التّاريخ، والحال أنّ القطيعة مع التّراث وعوائقه ليست عملاً يتعلّق بالإرادة وحدها، بقدر ما هو إمكان تاريخيّ لا بدّ من أن تسنده شروط اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة مناسبة. يقول محمد جسّوس: إنّ «مسألة التجاوز والقطيعة ليست مسألة إرادة بل هي مسألة إمكانيات تاريخية»(١٢٣).

وقد يزداد الأمر تعقيداً حين نرى أنّ البعد الثّقافي الذي راهن عليه أركون في تحقيق القطيعة مع التّراث مغرق في النّخبويّة. وهو ما يجعل القطيعة الحقيقيّة هي تلك التي أقامها خطابُه الموغلُ في الاختصاص بينه وبين الفئات الأقلّ تعليماً، بله الفئات الشعبيّة غير المتعلّمة التي لا مطمع في أن

---

(١١٩) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٥٢.

(١٢٠) انظر في معنَيَي التّكرار والاكتفاء بالتّبشير قول الباحث التّونسي محمد الحدّاد: «ظل أركون منذ الستينات يبشر بأفكار أصبحت اليوم في الأوساط المثقفة من تحصيل الحاصل، فلا معنى للتبشير بها وإنما تجسيدها في أبحاث مفصلة». انظر: محمد الحداد، «قراءة نقدية لـ«نقد العقل الديني»،» دراسات عربية، السنة ٣٤، العدد ٣٤ (١٩٩٨)، ص ١٢١.

(١٢١) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٥٢.

(١٢٢) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٩.

(١٢٣) محمد جسوس، «جدلية العقل والعقلانية،» الوحدة (المجلس القومي للثقافة العربية)، السنة ٥، العدد ٥١ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٣٤.



تطرق آذانَها وعقولَها دعواتُه الملحّةُ للقطع مع التّراث وعوائقه. وهكذا «لا يبقى من البناء الأركوني سوى اقتراح برنامج مثالي يعطي لنفسه مهمة إثارة عقل المؤمن»(١٢٤).

ولنا أن نسأل في الختام:

هل يمكن أن تكون طبيعة القطيعة الوسطى بما تعنيه من تمزّق بين مرجعيّتين هي السبب في ما اعترى المشروع الأركونيّ من عيوب؟

وهل يكمن الحلّ في تجاوز تلك المنزلة الوسطيّة، وتبنّي حلول جذريّة يجسدها مثلاً تبنّي قطيعة جذريّة وتامّة مع التّراث؟

هذا ما سنحاول الكشف عنه في المبحث الفقرة «٣ ـ» من خلال مراجعة المرتكزات النظريّة والمنهجيّة لدعوة العروي إلى القطيعة الكبرى مع التّراث.

٣ ـ نقد أسس القطيعة وخصائصها ورهاناتها عند العروي

حظي فكر عبد الله العرويّ في الأوساط الأكاديميّة والفكريّة باحتفاء لافت منذ ظهوره في نهايات السّتينيات. فقد وسم هشام جعيّط كتابه **العرب والفكر التّاريخي** بغنى المفاهيم، وبالذّكاء الاستثنائيّ، وبالارتفاع فوق الإنتاج الفلسفيّ العربيّ. ونسب إليه عزيز العظمة الشفافيّةَ، ووضوحَ المقاصد، وجلاءَ المقدّمات، وانعكاس الضّوابط على تسلسل الأقوال والمقالات. وردَّ كلّ ذلك إلى ممارسة فكريّة نيّرة وسط بيداء من التّفسطة وعدم الانضباط في الثّقافة العربيّة المعاصرة. أمّا المستشرق الفرنسيّ مكسيم رودنسن، فقد وصف كتاب العروي **الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة** الصّادر عقب هزيمة ١٩٦٧ بأنّه يشبه حمامة نوح التي جاءت معلنة البشرى بانحسار الطّوفان(١٢٥). إلّا أنّ هذا الاحتفاء والتقريظ لا يعفيان أطروحات العروي من المراجعة النّقديّة التي تتوخّى بيان الحدود ومدى الصّحّة. ذلك أنّ الإنتاج الفكريّ والفلسفيّ بوصفه نشاطاً بشريّاً نسبيّاً يظلّ على الدّوام قابلاً للتّصحيح والمراجعة لأنّ «كلّ مقال فلسفيّ هو قابل للنّقد من جانب ما، لأنّه لا يمكنه أن يكون محصّناً [ومحميّاً] في تمشّيه مثلما هو الشّأن في المقال الرّياضيّ»(١٢٦). غير أنّه لن يكون من شأننا، في ما نحن منه بسبيل، أن نستعرض كلّ ما يمكن أن يُوجَّه إلى الأسس النظريّة والمنهجيّة من نقد، بل إنّ اهتمامنا سيتّجه إلى ما له صلة مباشرة

---

(١٢٤) هالبير، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند أركون**، ص ٢٠٦.

(١٢٥) انظر على التّوالي: هشام جعيط، **أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة)** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٠٠، وعزيز العظمة، "بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ،" في: **محاورة فكر العروي**، جمع مقالاته ورتّبها بسّام الكردي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٣٥. انظر أيضاً مقدمة مكسيم رودنسون، في: عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٢ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ٦.

(١٢٦) Kant, *Critique de la raison pure*, p. 52.

انظر أيضاً قوله في تحديد مهمّة العقل النّقديّة: «إنّ مهمّته [يعني العقل] ينبغي أن تظلّ دوماً غير مكتملة، لأنّ الأسئلة لا تنقطع أبداً» (ص ٢٩).



بإشكاليّة القطيعة مع التّراث على النّحو الذي دعا إليه العروي. أمّا في ما يتّصل بالقطيعة ذاتها، فإنّ عنايتنا ستنصرف إلى النّظر في حظوظ إمكانها، سواء من جهة علاقتها بالمقدّمات النّظريّة والمنهجيّة أو من جهة الإمكان التّاريخيّ والمعرفيّ، على أن نثنّي بالنّظر في النّتائج المترتّبة عن القول بتلك القطيعة.

فما مدى متانة المنطلقات النّظريّة والمنهجيّة التي أسّس عليها العروي دعوته للقطع مع التّراث قطعاً تامّاً ونهائيّاً؟ وما حدود الاتّساق بين تلك المقدّمات ونتائجها؟ وهل يمكن عمليّاً تحقيق القطعِ مع التّراث على نحو تامّ ونهائيّ؟

أ ـ نقد الأسس النظريّة

(١) نقد التّاريخانيّة: انتهينا في فقرة سابقة من هذا البحث إلى أنّ الفكر التّاريخي موقف من الواقع ودنيويّة الأحداث وبشريّتها، وأنّ التّاريخانيّة هي إيديولوجيا استدراك التّأخر من حيث هي وعي به. وكلاهما يقع على طرف نقيض من كلّ فكر تقليديّ، ومن كلّ فهم يقوم على افتراض فاعليّة ما، عدا الفاعليّة البشريّة، في أحوال البشر أو في صنع أحداث التّاريخ والتّأثير في الموجودات. وانتهينا إلى أنّ هذه المقدّمات النّظريّة هي التي استند إليها العروي في الدّعوة إلى القطع مع التّراث العربيّ الإسلاميّ القائم على الإيمان بالمطلقات، لذلك فإنّ أيّ خللٍ في أساس الدّعوة ينال حتماً من صلابة تلك الدّعوة وصدق نتائجها، مثلما أنّ نقد الدّعوة يمرّ أوّلاً بنقد ذلك الأساس.

فما مدى المتانة النّظرية لأطروحات التّاريخانية؟

(أ) التاريخانيّة خطاب إيديولوجيّ في طمس التّاريخ المحلّي: خلافاً لبداهة التّقسيم المعهود للزّمن الكرونولوجيّ إلى لحظات ثلاث (ماض يمثّله الأمس، وحاضر يمثّله اليوم، ومستقبل يمثّله الغد)، فإنّ التّاريخانيّة تنتهي إلى إقرار لحظتين فحسب، هما: الماضي والمستقبل، بما يترتّب عن إسقاط الحاضر من نتائج خطيرة عُني المفكّر السّوري عزيز العظمة باستجلائها كما سنرى.

فاليوم من منظور تاريخانيّ هو نقطة الأمس الآنيّة التي لا تنفكّ عنه: يمتصّ جدّته الزّمنيّة في ماضويّته، ويغرقه فيها. إلّا أنّ امّحاء اليوم في الأمس يحقّق له قدراً من التّوازن في ظلّ تراقصه ولا ثباته[١٢٧].

أمّا علاقة اليوم بالغد، فهي علاقة معدومة تقريباً، إذ لا يمثّل الآن الغارق في تقليديته وماضويّته بالنّسبة إلى المستقبل النّاجز سلفاً، سوى «قاعة انتظار»، تفقد فيها ركائز الثّاني في الأوّل وإمكانات تطوّر الأوّل ذاتياً في اتّجاه الثّاني كلَّ أهمّيّة أو معنى[١٢٨].

---

(١٢٧) العظمة، «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ،» ص ٤٣. والمقال منشور أيضاً ضمن مؤلّفه، في: العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، محمد عبده، الجابري، وضاح شرارة، ص ١٠٥ ـ ١٢٧.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٢.



وهكذا يفقد الحاضر كلّ إمكانٍ للتَّبَنْبُنِ والوجود، فلا هو موروث الماضي تماماً، ولا هو صورة مطابقة للمستقبل. إنّه ببساطة غير موجود من زاوية النّظر التّاريخانيّة. ولعلّ من البداهة القول إنّ إنكار التّراث جملة، والدّعوة إلى القطع معه قطعاً تامّاً إنّما يرتكز على هذه النّقطة تحديداً، إذ هو مرفوض رفضاً مضاعفاً: مرّة لأنّه غير مُتَبَنْين، وأخرى لأنّه مجرّد استمرار لتقليديّة الأمس.

فما هي النّتائج المترتّبة عن حجب الحاضر؟

إنّ التّرجمة العمليّة لتغييب الحاضر/اليوم هي إهمال التّاريخ المحلّيّ الفعليّ والملموس لمصلحة تاريخ كونيّ يتّسم بالكلّيّة والميتافيزيقيّة[129]. أمّا أنّه كلّي، فلأنّ التّاريخ عند العروي واحد بالنّسبة إلى البشريّة جمعاء، وأنّ له اتّجاهاً واحداً يتحقّق سقفه تناوباً بين الأمم والشّعوب، وما على المتأخّرين سوى العمل على استيعابه إن رَامُوا التّقدّم واستدراك التخلّف. وأمّا كونه ميتافيزيقيّاً، فلأنّه غير متعيّن، ويتغيّر باستمرار، وهو ما يحيل ملاحقته إلى جهد عبثيّ[130]. ويضيف الباحث المغربيّ إدريس هاني، في السّياق نفسه، أنّ تنكّر التّاريخانيّة للّحظة التّاريخية المحلّيّة الحاضرة «يضعنا أمام واقع مغشوش ودعوى طوباوية غير آبهة بشروط المصائر المتجددة والتي هي تاريخانية في الصميم»[131]. وبذلك تفقد التّاريخانيّة نفسُها صفةَ التّاريخانيّة.

ولمّا كانت سمة التّاريخانيّة هي الطوباويّة، فإنّ النتيجة الثّانية المترتّبة عن تغييب التّاريخ المحلّيّ داخل المجتمع المتأخّر لا تتمثّل بتشريع الاستسلام للواقع والاستقالة من صنع التّاريخ فحسب، بل بالإذعان لصانعه أيضاً[132]. وقد توصّل العظمة إلى هذه النّتيجة، عبر تحليل اتّسم بالتّدرّج والتّرابط المنطقيّ، وتتابعت خطواته على النّحو الآتي: ـ تغييب التّاريخ المحلّيّ/اليوم. ـ التّاريخ القائم على المستقبل مجرّد وهم. ـ ينتج عن المقدّمتين السّابقتين أنّ إرادة الانتقال من الحاضر إلى المستقبل النّاجز بيد فاعل مريد للغد النّاجز. ـ ولمّا كان هذا وهْماً لم يبق من فاعل قادر إلّا السّلطة القائمة. وهكذا تؤول التّاريخانيّة إلى نظريّة لتبرير التّقليد والجمود، ومدّ الأنظمة الفاشيّة بمنظومة فكريّة تسندها. يقول العظمة: «لما كان التاريخ القائم على المستقبل أمراً موهوماً، ولما كانت مفاعيل اليوم قد غيبت في مجال اللايقين واللاتقوّم، كانت أداة انتقال اليوم إلى الغد [هي] الإرادة، إرادة الفاعل مريد الغد الناجز، وليس الفاعل هنا إلّا التجلي الظرفي للمستقبل الناجز وللتاريخ بما هو ما وراء اليوم. وإذا كان هذا الفاعل الناجز وهماً، كانت حقيقة الوهم والواقع العالم بذاته، غير المرتبط

---

(١٢٩) بنعبد العالي، الفكر الفلسفي في المغرب، ص ١٢.

(١٣٠) يشير العروي نفسه إلى أنّ «الحداثة نفسها تفرّ دائماً أمام عمليّة التّحديث». انظر: Laroui Abdallah, *Islam et modernité*, 2ème éd. (Casablanca; Beyrouth: Le Centre Culturel Arabe, 2001), p. 70.

(١٣١) إدريس هاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟ (١)،» <http://www.maghress.com/hespress/20139>.

(١٣٢) العظمة، «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ،» ص ٥٢ ـ ٥٣.



بالوهم، غير المكترث به، إذا كان فاعل التاريخ موهوماً، كان فاعل الفعل الوحيد القادر، وهذا الفاعل القادر هو الفاعل القائم، وليس الفاعل القائم إلا السلطة القائمة»(١٣٣).

وفي هذا السّياق يندرج وسمُ المذهب التّاريخيّ عند كارل بوبر بالعقم، واتّهامه بالمسؤوليّة عن مصائب البشريّة وويلات الحروب. وقد أهدى كتابه عقم المذهب التّاريخي إلى ضحايا إيمان الشيوعيّين والفاشيّين بأن التّاريخ قدر محتوم، وبأنّه لم يكن في الحقيقة إلّا استسلاماً لواقع القهر والاستبداد(١٣٤). ولعلّ هذا السبب، نعني تركّز الإرادة في نهاية المطاف بيد السّلطة القائمة، هو الذي يقف وراء القول بأنّ التّاريخانيّة المتّجهة إلى سقف التّاريخ تحتاج إلى ضمانة تأخذ بيدها إلى نهاياتها. وإذا كانت ملابسات التّاريخ قد أتاحت في التّجرية الغربيّة ظروفاً مواتية للتّحقّق، فإنّ حال العروي وتاريخانيّته قد اتّخذتا طابعاً مأسويّاً. وهو ما تبيّن للعظمة من خلال مقارنته بين الملابسات التّاريخيّة التي حفّت بتاريخانيّة كلّ من فولتير وكوندرسيه وهيغل من جهة، وتلك التي حفّت بتاريخانيّة العروي من جهة أخرى. إذ يقول العظمة: إنّ تاريخانية فولتير القائمة على العقل واللاعقل قد وجدت ضمانتها في فريديريك الكبير، ووجدت تاريخانيّة كوندرسيه القائمة على الانفتاح على المستقبل انفتاحاً مطلقاً ضمانَها في الثّورة الفرنسيّة، وابتدأ التّاريخ بالاكتمال عند هيغل حين تشخّص في نابليون. أمّا بالنّسبة إلى العروي فما إن انتهى من الدعوة إلى التّاريخانية حتّى كان عبد الناصر قد انكسر، ولم يبق من ضمان لتنفيذ تاريخانيّته سوى «قره قوشات» اليوم(١٣٥).

فالحصيلة النّهائيّة للدّعوة التّاريخانيّة على المستوى السّياسيّ، إذاً، هي إرساء نزعة تكتيكيّة ذرائعيّة مبرِّرةٍ للواقع القائم، كما رأينا، أمّا على المستوى المعرفيّ فتميل إلى التّجريبيّة التي تجسّدها تكنوقراطيّة المثقّفين مع ما شهدته هذه الفئة الاجتماعيّة من تحوّلات أصابت أدوارَها في المجتمع، وعلاقتَها بالحقيقة، وصورتَها في عين نفسها وعيون باقي فئات المجتمع... إلخ(١٣٦).

ولا يمكن تلافي هاتين النّتيجتين السّلبيّتين إلّا بـ «نبذ الاستمرار لصالح تميّز الآن وتبنينه المتميّز عن الأمس وعن الغد، إذ هو ليس بغد مستبق، أي ليس وعداً بالتقدم ضرورة، ولا هو ماضٍ مستمر، أي أصالة وثقافة. ليس الإنسان بالضرورة مفتاح فهم القرد، ولن يساهم الإنسان في معرفة القرد إلّا

---

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٢. للتوسّع في رأي عزيز العظمة حول انفصال اليوم عن الأمس والغد، انظر: العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، محمد عبده، الجابري، وضاح شرارة، ص ١٦ ـ ١٧.

(١٣٤) ذكره تركي علي الربيعو، «بين المؤرخ والأدلوجة: قراءة في تاريخانية العروي،» الاجتهاد (بيروت)، السنة ٦، العدد ٢٥ (خريف ١٩٩٤)، ص ١٧٠. انظر أيضاً كتاب: كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة عبد الحميد صبره (الإسكندرية: دار المعارف، ١٩٥٩).

(١٣٥) العظمة، «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ،» ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٣٦) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف. ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨) انظر خاصّة: الفقرة ٧١، «أوهام النخبة»، ص ٩٣ ـ ١١٨. يرى علي حرب أنّ المثقف ما زال يعيش وهماً يرى نفسه بموجبه «وصيّاً على الحرية والثورة، أو رسولاً للحقيقة والهداية، أو قائداً للمجتمع. ولا يحتاج المرء إلى بيانات لكي يقول بأن هذه المهمة الرسولية الطليعية قد تُرجمت على الأرض فشلاً ذريعاً وإحباطاً مميتاً» (ص ٩٨).



إذا أقلعنا عن أن نرى في الأخير مجرد استباق ناقص للأول. فلن نفهم الإنسان، ولن نفهم القرد، إذا اعتبرنا القرد إنساناً ناقصاً، والإنسان قرداً واعداً»(١٣٧).

وبالرّغم ممّا انتهينا إليه من نتائج، فإنّه يظلّ من المشروع التّساؤل عن الأسباب العميقة لاستحالة التّمفصل بين التّاريخ الكونيّ والتّاريخ المحلّيّ من وجهة نظر التّاريخانيّة على النّحو الذي تصوّره عبد الله العروي. وبصيغة أخرى: ما الذي يجعل اندراج التّاريخ المحلّيّ في التّاريخ الكونيّ اندراجاً تامّاً وهماً من الأوهام؟

يعود امتناع الاندراج المطلوب، في رأينا، إلى عدّة أسباب نكتفي باثنين منها: **أمّا الأوّل** فيتّصل بواحدة من حقائق التّثاقف الفكريّ والحضاريّ التي تؤيّدها المشاهدة المجرّدة، أعني كيفيّة تقبّل عناصر من ثقافة ما في ثقافة أخرى. **أمّا الثّاني** فيمكن وصفه بشروط تلك المثاقفة نفسها.

- لعلّ من البداهة القول إنّ لكلّ مجتمع قوانينَه الدّاخليّة التي تمثّل جِماع ما يشكّل خصوصيّته، وأنّ تأثير مجتمع ما في مجتمع آخر لا ينعكس بصورة أمينة في هذا المجتمع، وإنّما يمرّ حتماً عبر قوانينه الدّاخليّة. لذلك فإنّ أثر العامل الخارجيّ الواحد قد يختلف من مجتمع (أ) إلى مجتمع (ب) لاختلاف قوانين المجتمعين الدّاخليّة، «ومن ثم فإن أثر الخارجي، يرتدي زياً محلياً في كل مجتمع وفق ظروفه وخصوصياته، حتى لو كان هناك اتفاق في الموضوع، بل إن الخارجي عندما يأتي إلى الداخل قد يطرح بدخوله قضايا جديدة في المجتمع (أ) مختلفة عن القضايا الجديدة في المجتمع (ب). وليس هذا مقتصراً على العلم والتكنولوجيا [...] وإنما يمتد إلى الأفكار والفلسفات وجوامع المعرفة»(١٣٨).

- إنّ لاتاريخانيّة التّاريخانيّة عند العروي، قد أدّت به إلى الثّبات على موقف واحد من التّاريخ الغربي رغم ما شهده هذا التّاريخ من تطّورات، وعلى التّهوين من شأن مظاهره السّلبيّة رغم أهمّيتها، معتقدا سهولةَ التّحديث بمجرّد انصهار التّاريخ المحلّي (أي الانقطاع عن التّراث) في التّاريخ الكونيّ. لذلك فـ «إن نقطة الضعف الكبرى، كما يبدو من مقاربة العروي، هي تقليله من عامل الاستعمار، والاستعمار الجديد. إنه بهذا المعنى، وخلافاً للنقد الإيديولوجي الذي يدعو إليه، يمارس حجباً للواقع، لعله الأوضح والأظهر اليوم. حيث أن التقدم والتأخر، أصبحا يخضعان لمنطق الرقابة الدولية، وأن التقدم أصبح يعني أكثر من مجرد تبني الفكر التاريخي، بل يقتضي مناورة

---

(١٣٧) العظمة، المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٣٨) عبد العظيم أنيس، «في مسألة الوافد والتراث،» مجلة الطريق (بيروت)، العدد ١ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ١٢٠، نقلاً عن: أحسن بشاني، «خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية: دراسة تحليليّة نقديّة،» بإشراف عبد الرؤوف بوقاف (أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦)، ص ٢٥٧. انظر تحوّل الحداثة إلى فكر سلطويّ استبدادي، وإلى تحوّل النّظم الجمهوريّة إلى نظم لا علاقة لها باستمداد السّلطة من الشّعب، وانظر رأي غليون في أنّ العلمانيّة قد تحوّلت من مبدإ يقرّ حرية الاعتقاد والتّعبير إلى مذهب يصادر حرّية الاعتقاد الدّيني. انظر: غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، ص ٢٦٧ (الهامش ١).



كبرى ضد الهيمنة الدولية»[139]. ولعلّ هذا ما يضع دعوة العروي برمّتها موضع سؤال، ويكشف هشاشة تلك الدّعوة على المستويين العمليّ والمعرفيّ، لما تقتضيه من ذوبان للتّاريخ المحلّيّ في التّاريخ الكوني، وبكلّ ما يعنيه من قطع تامّ مع التّراث، فقد تبيّن أنّ النّسق الحداثيّ المعروض على المجتمعات المتأخّرة، إن سلّمنا بإمكانيّة تبنّيه، ليس سوى نسخة مشوّهة عديمة الفاعليّة. ولا يمكن تحقيق التّحديث المنشود إلّا خارجها. وفي هذا السّياق يمكن أن نتساءل: «هل عبد الله العروي، وبعد عقود مرت على كتابه **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، وبعد كل السنين من الدعوة إلى الفكر التاريخي، هل لمسنا في كل هذه المرحلة تطوراً في رؤيته للأشياء؟ بمعنى آخر، هل العروي، وهو ينشد الفكر التاريخي، أليس هو نفسه يناقضه [كذا !]؟ لِمَ لم يغير مطلبه التاريخي هذا، بعد أن تضاعفت الإكراهات الدولية، وبعد أن تغير مفهوم الليبراليّة نفسها التي يدعو إلى استيعابها»[140].

وبناءً على ما تقدّم، ألا يصحّ القول إنّ التّاريخانيّة قد تحوّلت من أفق إلى سدّ ثابت مستقرّ بسبب مثاليّتها ولاوقعيّتها؟ ألم تصبح عائقاً أفرغ الماركسيّة من دلالاتها النّقديّة؟ كيف لها أن تنادي بطيّ صفحة التّراث بذريعة تقليديّته وهي تؤسّس التّقليد وتدعو إلى القياس عليه؟ وهل تقدر فعلاً، بعد الذي بينّا، أن تسهم في إحلال التّحديث مكان التّقليد؟ لا شكّ في أنّ الجواب على هذه الأسئلة هو النّفي[141]. وهو ما يكشف وهن أحد الأسس الرئيسيّة للقطيعة الكبرى مع التّراث. ولمزيد الإيضاح، يمكن النّظر في إحدى نتائج طمس التّاريخ المحلّي في مستوى الذّات الجماعيّة والفرديّة، أعني تبخيس الذّات.

(ب) التّاريخانيّة خطاب إيديولوجيّ في تبخيس الذّات: من نافلة القول الإشارةُ إلى الصّلة المتينة بين طمس تاريخ الذّات من جهة، والتّبخيس المترتّب عنه لتلك الذّات في مقابل الإعلاء من شأن الآخر من جهة أخرى[142]. ويُعَدُّ هذا النّقد من أقوى ما وُجِّه إلى التّاريخانيّة من انتقادات لاتّصاله بالوجدان وكبرياء الذّات على المستويين الفرديّ والجماعيّ. فإذا كان التّاريخ الكونيّ «تاريخاً طبيعياً ينتظم كل التواريخ ويصحح اعوجاج كل تاريخ مفوَّت، وذلك بابتلاعه في كونيته الناجزة والمحتملة»[143]، وكان هذا التّاريخ الكونيّ متحقّقاً في تاريخ الآخر، ولا يمثّل تاريخ الأنا سوى صورته الماضية، فإنّ الشّعور الوحيد والحتميّ هو الإحساس بالدّونيّة والهامشيّة الذي يولّد حالات طبيعيّة من الرّفض وفق آليات الدّفاع النّفسي المعتادة في مستوى الفرد والجماعة. إذ كيف

---

(١٣٩) هاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟ (١)».

(١٤٠) المصدر نفسه.

(١٤١) سعيد بنسعيد العلوي، «النقد الأيديولوجي وتحديث العقل العربي: قراءة في كتابة عبد الله العروي،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٧٣ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ٧٢.

(١٤٢) من المهمّ الإشارة إلى أنّ جعيّط ينبّه إلى أحد الأخطاء الشّائعة التي وقع فيها الفكر العربي المعاصر عموماً، بما فيه فكر العروي، وهو حصر الآخر في الغرب دون غيره، والحال أنّ الآخر المتقدّم قد يكون أيضاً صينيّاً أو يابانيّاً أوهنديّاً. يقول جعيّط: «نحن دائماً نُفكّر بالغرب على أنّه «الآخر» الوحيد، ونفكّر بأنفسنا على أنّنا آخر الغرب ومنافسوه، وهذا غلط فادح». لأنّنا نهمل الآخر الصيني والهندي والياباني. انظر: جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص ٩١.

(١٤٣) العظمة، «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ،» ص ١٧.



يمكن أن تُقْبَلَ دعوةٌ «توحي للفرد وتعلمه أن يبحث في أصله في غير شجرته ومزرعته هو»[١٤٤] مهما كانت المبرّرات التي يسوقها أصحاب تلك الدّعوة؟

وبعيداً من تشنّجات خطابات الهويّة المتصلّبة، فإنّ التّاريخانيّة تطرح خطاباً جارحاً للذّات. وهو ما جعل كثيراً من الدّارسين يعزون عدم ذيوعها في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إلى هذا السّبب تحديداً، على الرّغم من أنّه قد مضى على الدّعوة إليها ما يناهز نصف قرن من الزّمان، وأنّ صاحبها قد جهد كلّ الجهد في الاحتجاج لها والدّفاع عنها دفاعاً بليغاً مُجيداً. يقول الباحث السّوري تركي علي الربيعو: «ليس غريباً أن تظل التاريخانية غريبة حتى الآن على الأرض العربية وذلك بالرغم من ارتباطها بالبراغماتية والتي تريد أن تبرر اللحاق بركب الحضارة مهما كان الثمن»[١٤٥].

ومن غير الخفيّ أنّ الإحساس بالتّبخيس والغُبن يزداد عمقاً، حين تشعر الذّات أنّ ذلك يتمّ في غياب (أو تغييب) تقويم موضوعيّ يلتفت إلى أسباب هيمنة ثقافة ما على سائر الثّقافات في مرحلة ما من التّاريخ على نحو يؤدّي إلى تحوّل الثّقافة الغالبة المشروطة بظروفها التّاريخيّة الخاصّة إلى نموذج لا يستطيع الجميع أن يفكّروا خارج مفاهيمه ورؤاه. وفي مقابل ذلك يسود احتقار الثّقافات المحلّيّة ويَسُوغُ انتقاصُها، لانتقال نقطة ارتكاز الوعي بالذّات من الذّات نفسها إلى الآخر. وقد اعتبر برهان غليون غياب (أو تغييب) هذا التّقويم الموضوعيّ، وقبول الظّاهرة بوصفها أمراً طبيعيّاً من سمات العقل السّجاليّ، رافضاً أن يكون الوعي التّائه في وعي الآخر وعياً حقيقيّاً. يقول غليون: «لاحظ عبد الله العروي بحق أن وعي الآخر هو أساس وعي الذات في الفكر العربي. لكنه، وهو يخوض معركة سجالية، اعتبر ذلك من المعطيات الطبيعية، ولم يبحث عما يكمن وراءه من استلاب عميق مهما كان نموذج هذا الآخر، مرتكز الوعي بالذات [...] وليس هو في الواقع إلا غيبة الوعي»[١٤٦]، مؤكّداً أنّ وحدة التّاريخ الإنسانيّ الحقيقيّة هي تلك الوحدة التي تجد فيها كلّ ثقافة ذاتها في إطار من التّفاعل والتنوّع. ويصبح فيها تدارك التأخّر التّاريخي إغناء للتّاريخ الكونيّ من موقع الفرادة والتّميّز لا من موقع التّسليم بالعجز، والقبول بالجلوس إلى مائدة جاهزة لم نسهم في إعدادها، لأنّ الذّات ستظلّ دائماً عاجزة عن إعدادها إن اكتفت بالإقبال عليها إقبال الضّيف المستهلك.

وهكذا تبدو آثار التّاريخانيّة طمساً للتّاريخ المحلّي وتبخيساً للذّات، وهو أمر يكفي للشّكّ في نجاعتها، إلّا أنّ ناقديها لم يكتفوا بالنّظر في آثارها ومقتضى أطروحاتها فحسب، بل تجاوزوا ذلك إلى النّظر في اتّساق أطروحاتها الدّاخليّة، مؤكّدين اتّسامها بالتّناقض كما سنرى.

---

(١٤٤) مطاع صفدي، «مدخل إلى «علم» مواقعية التراث،» الفكر العربي المعاصر، العددان ٦٨ ـ ٦٩ (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٩)، ص ٦.

(١٤٥) الربيعو، «بين المؤرخ والأدلوجة: قراءة في تاريخانية العروي،» ص ١٧٢.

(١٤٦) غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، ص ١٢٩، الهامش ١.



(ج) التّاريخانيّة خطاب إيديولوجيّ متناقض: إذا سلّمنا بأنّ طمس التّاريخ المحلّي وتبخيس الذّات هما من النّقد الخارجيّ لاتّصاله بالنّتائج والآثار، فإنّ فحص تناقضات التّاريخانيّة يقع في مدار النّقد الدّاخلي. وقد اخترنا النّظر في وجهين من وجوهه: التّناقض بين القول بالحرّيّة حيناً، والقول بالحتميّة حيناً آخر. وتبنّي أطروحات سبق للعروي نقد الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة من أجلها، وبخاصّة منها الفكر السّلفي الذي يعنينا.

ـ التّردّد بين الحريّة والحتميّة: تعرضّنا في فقرة سابقة من هذا البحث إلى وجه من وجوه التّناقض في دعوة العروي إلى القطيعة مع التّراث، وفيها تبيّن لنا أنّ العروي ينظر إلى القطيعة بوصفها واقعاً متحقّقاً حيناً، وباعتبارها مطلباً ينبغي تحقيقه حيناً آخر. وهذا التّناقض نظير تناقض آخر، بل لعلّه مشتقّ منه. إنّه تردّد العروي بين اعتبار اتّجاه المثقّف العربيّ إلى معانقة الفكر التّاريخيّ والقطع مع الفكر التّقليديّ اتّجاهاً حتميّاً لا خيار له فيه، وبين دعوته الملحّة للمثقّفين إلى الثّورة والقطع مع التّقليد والانتقائيّة. فهو يقول مثلاً: إنّ «رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين...»[147]. ولكنّه، في المقابل يلحّ على أنّ «أمرنا لن ينصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم...»[148].

وقد أدرك إدريس هاني هذا التّناقض، وعدّه نقطة «ملتبسة في المقترب العروي، أي تارة يراها [يعني نقطة الفكر التّاريخي] اختياراً في متناول المثقف العربي، وتارة يرى المثقف العربي واقعاً في حتمية الصراع الاجتماعي الذي يؤدي إلى تركيز هذا الفكر التقليدي، وتارة يتوسل إلى هذا المثقف كي يقول الحقيقة، ويكون أميناً ومنصفاً [...] بهذا المعنى تتجاذب الحرية والحتمية في المقاربة العروية، إلى الحد الذي يجعل المثقف العربي في حيرة من أمره، فهو يدعوه إلى التزام الواقعية عبر الوعي التاريخي بمرحلته وعدم انتقاء الصور الفوضوية والرومنسية والمثالية الماركسية، وفي الوقت نفسه يدعوه إلى الثورة والقطيعة مع التراث. تارة يعلن أن علاقتنا بالتراث منقطعة نهائياً وعلى كل المستويات، وتارة أخرى يرى أن التراث يحضر في وعينا. بل إننا لم نعش الوعي التاريخي إلّا في المجال التقني»[149].

ومهما يكن من أمر فإنّ التّناقض، لم يقتصر على التّردّد بين الحرّيّة والحتميّة فحسب، بل تعدّاه إلى الوقوع في ما انتقده في الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة، كما سنرى.

---

(١٤٧) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٦١. انظر قوله في المصدر نفسه، وهو قول يترجم عن الموقف المتوتّر بين الحتمية والدّعوة التي تتضمّن معنى التّهديد والتّحذير. يقول العروي: «قد يتقدّم المجتمع العربي بصورة ما، قد يحرز بعض الانتصارات حتى لو استرسل في طريقه الحالي. إلّا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل ظهرياً، مدفوعاً مرغماً وأعينه محدقة في «الأصل» المتباعد، تحت قيادة القوى المسيطرة حالياً، فيعيش حياة ازدواج وانفصام دائمة في ظل نكسات متوقعة» (ص ٢٥).

(١٤٨) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ١٦.

(١٤٩) هاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟ (١)».



ـ **رفض الانتقائية والمطلقات وتبنّيها:** اختصر العروي نقده للإيديولوجيا العربيّة المعاصرة بالسلفيّة والانتقائيّة. واعتبر هاتين الخاصّيتين سبباً في عجز الثّقافة العربيّة عن استيعاب الحداثة الغربيّة وتبنّي الفكر التّاريخيّ. غير أنّ الفحص النّقديّ لتاريخانيّته يفضي بنا إلى الوقوف على وجوه من الانتقائيّة، وإلى تبيّن ضروب من التّطابق بين بعض أطروحاته والأطروحات السّلفيّة وإن اختلفت الأسماء، وتفاوتت مستويات التّجريد.

من بين التّأويلات الماركسية العديدة التي أتاحتها الاجتهادات الغربيّة (الماركسيّة الليبراليّة عند الاقتصاديّين وعلماء الاجتماع الغربيّين، الماركسيّة المنهجيّة عند ألتوسير وأتباعه، والماركسيّة العقديّة الصّينيّة، وماركسيّة سارتر وغارودي الإنسيّة... إلخ)، انتقى العروي تأويلاً بعينه هو التّأويل التّاريخانيّ، ومن بين مرحلتّي ماركس الفكريّتين، اختار العروي المرحلة الإيديولوجيّة التي عاشها ماركس الشّاب، وبالرّوح البراغماتيّة ذاتها تعلّق العروي بليبراليّة القرن الثامن عشر مجسّدة في فلسفة الأنوار وقيمها... إلخ وهو الذي ناهض انتقائيّة المفكّرين الثّوريّين التحرّريين في الفكر العربيّ المعاصر. ولم يميّز بينه وبين الفكر السّلفي[١٥٠].

أمّا النّقطة الثّانية التي تجلّى فيها تناقض الطّرح العروي، فهي تلك التي طابقت فيها تاريخانيّتُه الفكرَ السّلفيَّ في الإيمان بوجود ذات مفارقة توجّه الوجود الإنسانيّ: فإذا كان الفكر السّلفي يؤمن بعدد من المطلقات كاللغة والتّراث والتّاريخ القديم المقدّس... إلخ ويرى أنّها متحكّمة في الوجود الإنسانيّ في هذا العالم، فإنّ العروي أيضاً ينزّل التّاريخ الغربيّ والحداثة المعاصرة منزلة ميتافيزيقيّة مفارقة شبيهة بمطلقات السّلفيّ. إذ لا يمكن، عنده، التقدّم دون الامتثال إلى شروط التّاريخ الغربيّ الذي تجسّد فيه التّاريخ الكونيّ وسقف التّاريخ في اللحظة الرّاهنة. يقول أحسن بشاني: «إذا كان حماة الفكر السلفي يفترضون وجود ذات عليا أو مبدأ مفارق للتاريخ ومتحكم فيه، ينبغي الخضوع له والاحتكام إليه، فإن هذه الذات العليا المفارقة للتاريخ والموجهة له في الوقت نفسه، تبرز هنا في صورة أخرى، تبدو ظاهرياً غير ميتافيزيقية، صورة الوجود الغربي الفكري والثقافي والحضاري الذي ينبغي علينا، حسب أطروحة العروي، الامتثال لأحكامه، إذا ما أردنا لأنفسنا تحديثاً وتقدماً ذاتياً في التاريخ»[١٥١].

وهكذا ففي الحالتين ثمّة مبدأ سابق خارج التّاريخ يتدخّل في المصير البشريّ. فإذا سلّمنا بأنّ التّاريخ الكونيّ من صنع بشر في السّياق الغربيّ، فإنّه في سياق المجتمع المتأخّر إرادة تعلو فوق كلّ إرادة. ولا يمكن دخول فردوس التّاريخ والحداثة إلّا بالتّفاني وإنكار الذّات في طاعتهما والخضوع لهما. لذلك يجوز القول إنّ العروي من هذه الزّاوية «لم يبتعد خطوة عن تلك الرؤية

---

(١٥٠) للتوسّع، انظر: علي زيعور، «الشرعية والمنعة في خطاب التاريخانيّة،» الفكر العربي المعاصر، العددان ٧٤ ـ ٧٥ (١٩٩٠)، ص ٢١. وهاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟ (١)».

(١٥١) بشاني، «خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية: دراسة تحليليّة نقديّة،» ص ٢٦١.



التي يدعو إلى تجاوزها. نعني الرؤية السلفية القائمة على مبدأ الفصل بين التاريخ وذاته والمناقضة شكلاً ومضموناً للموقف التاريخاني»[١٥٢].

ويذهب بعض الباحثين إلى وقوع العروي في الدّور بالمعنى المنطقيّ. وقطبا هذا الدّور هما الإحساس بالتّأخر والوعي بضرورة اكتساب مقوّمات الفكر التّاريخي من جهة، والوعي بتقدّم التّاريخ الكونيّ والإنسانيّ من جهة أخرى. ويتلخّص الدّور في السّؤال الآتي: **أيّهما أوّلاً**: هل نحسّ بالتّأخر لأنّنا وعينا تقدّم الآخر؟ أم نعي تقدّم الآخر وفكره التّاريخي بعد أن نشعر بتأخرنا؟ ويلخّص أحسن بشّاني هذا الدّور بقوله: «إذا كان **الإحساس** بتأخرنا هو باعث تكوين وعينا التاريخي، وإذا كان **وعينا التاريخي** مرهون باستيعاب مقومات الفكر التاريخي، الذي يدعو العروي المثقف العربي إلى تحصيله، فإن الإحساس ذاته بتأخرنا التاريخي لن يكون في منطق تفكير العروي القائم على وحدة التاريخ الإنساني، إلا من منظور الوعي بواقع تقدم التاريخ **الكوني** وليس بواقعنا التاريخي، إذ لا وجود لإحساس **بالتأخر** في نظر العروي، إلا من منطلق الوعي بواقع **التقدم الإنساني** والوعي بمكانتنا فيه [...] وهذا في الحقيقة دور يصعب على العروي الإقناع به نظرياً على الأقل»[١٥٣].

ولفهم أسباب هذا الدّور نذهب إلى أنّ العروي لا ينظر إلى التّأخر بوصفه وضعاً اجتماعيّاً ـ تاريخيّاً وفكريّاً، بل بوصفه وضعاً إنسانيّاً حضاريّاً وثقافيّاً، وأنّه يُحِلُّ الرّؤيةَ الآليّةَ اللاجدليّةَ لتطوّر التّاريخ الإنسانيّ محلّ الدّيناميّة الاجتماعيّة ـ التّاريخيّة التي اكتشف ماركس قوانينها. واستناداً إلى ما تقدّم، فإنّ الجابري يرى أنّ «النهاية في كتابات العروي هي التي تفسر المقدمات وتحدد طريقة الاستدلال»[١٥٤]، إشارة إلى وقوعه في الدور بالمعنى المنطقيّ كما أسلفنا. فهو يحكم على الإيديولوجيا العربية انطلاقاً من افتراض وحدة التّاريخ البشريّ، ويرى أن ارتفاع مفارقات الفكر السّلفي التّراثي لا يكون إلّا بتطابقه مع هذا التّاريخ. وبذلك يجعل التّاريخ الكونيّ سبباً ونتيجة في آن معاً.

فهل انحصرت وجوه القصور في دعوة العروي إلى القطع مع التّراث في أسس الدّعوة؟ أم امتدّت إلى المنظور الذي اختار في ضوئه المدوّنة التّراثيّة أيضاً؟ هذا ما سنقف عليه في الفقرة (٢).

(٢) محدوديّة المدوّنة: استند العروي في مراجعته التّراث، مثلُه مثلُ الجابري، إلى المستوى العالِم منه، مسقطاً من دائرة بحثه جانب «الفلكلور والتراث الشفوي... إلخ الذي يطرح مشكلات أخرى»[١٥٥] في رأيه. ولم يلتفت إلى التّراث الأدبيّ والفكريّ والعلميّ، ولا إلى التّراث الشّعبيّ.

---

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٥٤) محمد عابد الجابري، «مساهمة في النقد الإيديولوجي،» في: محاورة فكر العروي، ص ٩٤. وانظر كذلك في الفكرة نفسها، في: بشّاني، المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(١٥٥) Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes (Traditionalisme ou historicisme?)* (Paris: Maspéro, 1974), p. 48.



وزادَ الأمرَ تضييقاً فلم يستدع كلّ التّراث، بل اكتفى بما وقع استدعاؤه من هذا التّراث انسجاماً مع تمييزه بين «التراث بوصفه بنية والتراث بوصفه إيديولوجياً»[156]. معتبراً أنّ النّوع الثّاني وحده جدير بالدّراسة. ذلك أنّ التّراث غيرَ المعبّر عنه ولا المُقحمَ في قضايا الحاضر في صورة إيديولوجيا هو تراث عديم الفاعليّة، ونقدُه هو نقد غيرُ ذي موضوع، إذ يجري خارج التّاريخ. ويشرح عزيز العظمة مذهب العروي هذا بقوله: إنّ «ما هو موروث ليس فاعلاً اليوم بصفته موروثاً، بل بصفته متجدداً وتبعاً لظروف وعلاقات ومتطلبات اليوم، بصفته معاد (كذا!) إنتاجه ضمن ضرورات اليوم وأسسه»[157]. وبناءً على ذلك فإنّ العروي قد رفض قول ماكس فيبر إنّ التّراث هو مجرّد وفاء للماضي، ويرى في المقابل «أن التّراث لا يوجد إلّا حين نقبل التّجديد تحت غطاء وفاء ما للماضي»[158].

وفي ضوء هذه المقدّمات يمكن أن نفهم كيف تدرّج العروي في تضييق دائرة التّراث: من تراث عالِم، إلى تراث كلاميّ، وصولاً إلى ما وقع استدعاؤه في صورة إيديولوجيا. وهو اختيار لا اعتراض عليه من حيث المبدأ، إلّا أنّ عدم استحضار ضيقَ المدوّنة التّراثيّة لحظة ترتيب النّتائج والخلاصات هو محلّ الاعتراض والمساءلة. فقد كان تضييق المدوّنة يقتضي تَنْسِيباً لتلك النّتائج والخلاصات على نحو يتمّ به ضرب من التّجانس بينهما.

ولْننظرْ، للتّحقّق من ذلك، في تلك الأحكام المطلقة التي بناها العروي، ولْنَرَ المادّة التّراثيّة التي استند إليها في تلك الأحكام: حكم العروي على عقل التّراث برمّته بأنّه عقل أسماء وحدود، لأنّه عقل يتّجه إلى عقل المطلقات، لا إلى عالم المحسوسات والواقعات، وأنّ من أراد بعثه تاه في مفارقات محلّها الذّهن لا الواقع، لأنّ هذا، نعني الواقع، قد تمّت فيه القطيعة منذ القرن السّادس عشر[159]. أمّا المادّة التّراثيّة التي بُنِيَت عليها هذه الأحكام فهي مدوّنة محمد عبده (ومدوّنة ابن خلدون في العقل العمليّ باعتبارهما نموذجيْن للتّراث المستدعَى إيديولوجيّاً). فهل يمكن اعتبار هذه المدوّنة ممثِّلةً للتّراث؟ وهل تعتبر سلفيّة محمد عبده حقّاً نموذجاً للسّلفيّة الإسلاميّة عامّة؟ وعلى أيّ وجه يصحّ القول إنّ السّلفيّة فكر متجانس يعبّر فيه الجزء عن الكلّ؟

لا يسلّم كثيرون للعروي بأنّ مدوّنة عبده التي بنى أحكامَه عليها، هي مدوّنة نموذجيّة جامعة ومانعة في آن معاً للسّلفيّة بإطلاق. فقد ميّز بعضهم مثلاً بين سلفيّتين على أساس جغرافيّ ونظريّ: سلفيّة مشرقيّة انتقائيّة نصوصيّة تتوسّل الدّين للنّظر في السّياسة والاجتماع والتّاريخ، وأخرى مغاربيّة نموذها علّال الفاسيّ. وهي سلفيّة أصوليّة مقاصديّة تنطلق من المتغيّرات السّياسيّة والاجتماعيّة والتّاريخيّة لتنظر في الدّين. فكيف يمكن تعميم أحكام كالتي أطلقها العروي على منظومتين فكريّتين مختلفتين اختلافاً بيّناً في الأسس الإبيستيمولوجيّة والرّهانات المعرفيّة، بل ومتفاوتتين في

---

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٥٧) العظمة، «بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ،» ص ٤٤ و٥٧.

(١٥٨) Laroui, Ibid., p. 47.

(١٥٩) العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٣٦٣.



اعتبار العقل؟ و«لماذا لم يعتبر مؤرخنا سلفية الأصول سلفية عقلانية [...] لماذا لا يستحضر الفكر التاريخاني عند العروي خصوصية سلفية الأصول في الفكر الأصولي الشاطبي؟»[١٦٠]. لا شكّ في أنّ هذه التّسوية بين هاتين السّلفيّتين في الحكم لا تخلو من تجنّ سببُه التّعميم غير الحذر والتّسرّع غير المدروس. ومثلهما يلاحظه الدّارس أيضاً في تغاضي العروي عن بعض الوظائف الإيجابيّة التي نهضت بها السّلفيّة أيّام الاستعمار، وفي لحظات الانحسار الحضاريّ الخطيرة. ويكفي أن نذكر، في هذا المعنى، تلك الوظيفة الحضاريّة المتمثّلة بالحفاظ على كيان الأمّة ووحدتها عند الحاجة إلى صدّ عدوان. وهي وظيفة قد تُتّخذ المحاربةُ الإيديولوجيّةُ للفكر السّلفيّ ذريعةً لتجاهلها أو الاستخفاف بها، فتكون النّتيجة هي تفتيت الأمّة وتدمير رباطها الجامع باسم التّحديث. يقول بعضهم: «لو غصنا في أعماق الفكر السلفي لوجدنا موقفاً جماعياً، يشكل الفكر السلفي فيه وعياً تاريخياً خاصاً ومحاولة للإجابة والتأكيد على موقف سلفي حضاري يجب المحافظة عليه لأنه يشكل أساس الجماعة العربية»[١٦١].

والحقّ أنّ العروي قد أبدى وعياً بهذه الوظيفة، ولكنّه، مع ذلك، لم يَهَبْها، الوزن الذي تستحقّ بسبب منطلقاته النّظريّة. يقول العروي: «كثيراً ما يظهر [يعني التّراث] بوصفه قوّة قاهرة ذلك أنّه يلحم كلّ المجتمع في مواجهة الأجنبي»[١٦٢].

ولئن كان هذا هو شأن المنطلقات النّظريّة وما كان من نقدها في ضوء الإشكاليّة المعالجة في هذا البحث، فإنّ صورة المراجعة النّقديّة لا تكتمل إلّا بالنّظر في الأسس المنهجيّة التي دعا العروي من خلالها إلى القطع مع التّراث قطعاً تامّاً، لا لأهمّيّة سؤال المنهج عموماً فحسب، بل لخطورته في الطّرح العرويّ بصورة خاصّة.

ب ـ نقد الأسس المنهجيّة

يُعتبر سؤال المنهج في فكر عبد الله العروي أكثر الأسئلة تعرّضاً للنّقد والمساءلة. ولا نرى وجاهة في تناول منهج العروي النّقدي الإيديولوجيّ من زاوية خارجيّته عن التّراث لسببين :

ـ أوّلاً، لأنّ العروي نفسَه يؤكّد وعيه التّامّ بخارجيّة المفاهيم التي عالج بها التّراث. واعتبر ذلك من اختياراته التي لا محيد عنها. فإمّا أن تُقبل أو أن تُرفض ولكن على أساس كفاءتها

---

(١٦٠) يوسف بن عدي، «البديل السلفي في فكر العروي: من المفارقة إلى إعادة بناء القطيعة،» المستقبل العربي، السنة ٣٠، العدد ٣٥٠ (نيسان/أبريل ٢٠٠٨)، ص ١٠٠ ـ ١١٤.

(١٦١) «بين أزمة المثقفين العرب وأزمة المجتمع،» إعداد قسم دراسات الفكر العربي في «مركز الإنماء العربي»، الفكر العربي المعاصر، العدد ١ (أيار/مايو ١٩٨٠)، ص ٥٤.

(١٦٢) Laroui, *La Crise des intellectuels arabes (Traditionalisme ou historicisme?)*, p. 51.

وخلافاً لما يراه علماء الاجتماع، فإنّ العروي يرى «أنّ التّراث اختيار يتمّ على إثر تدخّل أجنبيّ» (ص ٥٧).



في التّفسير ومردوديتها المنهجيّة، لا انطلاقاً من مواقف مسبّقة من كلّ ما هو خارجي أو مستورد[١٦٣].

ـ ثانياً، لأنّنا تعرّضنا إلى نقد المناهج الخارجيّة (المنقولة والاستهلاكيّة) في نقد السّؤال المنهجي عند الجابري، وما صحّ قوله في ذلك الموضع، يصحّ في هذا أيضاً.

إلّا أنّ هذين السّببين، لا يقلّلان البتّة من قيمة هذا النّقد، وقد أثبتنا في ما تقدّم من تحليلِ الاستحالةَ الواقعيّةَ والتّاريخيّةَ والمعرفيّةَ للدّعوةِ التّاريخانيّةِ إلى ذوبان التّاريخ الخاصّ والمحلّيّ في التّاريخ العامّ والكونيّ. وهو ما أكّده بعضهم في مستوى المنهج بقوله: «ليس من المتوقع تاريخياً ولا موضوعياً، أن يكون لتأثير النقد الإيديولوجي الماركسي فيه [يعني في المجتمع العربي] هو نفسه في تلك المجتمعات [يعني المجتمعات الغربيّة]، أو أن يثير فيه نفس القضايا التي أثارها فيها [...] وليس من المستبعد أن يكون للعامل الثقافي والحضاري والروحي، في المجتمعات العربية دور في التقليل من تأثير النقد الإيديولوجي الماركسي في تحديث الذهنيات العربية»[١٦٤].

بعد هذا التّوضيح الذي استبعدنا فيه وجوهاً من النّقد، يمكن أن نشير إلى أنّ عنايتنا ستنصرف إلى التّركيز على النّقد الدّاخلي، أي من منطلق مادّي جدليّ، بوصفه منهجَ تحليل المدرسة الفكريّة التي ينتسب إليها العروي، ومنها اختار النّقد الإيديولوجيّ منهجاً لكشف تأخّر الإيديولوجيا العربيّة، ووصف هذا التأخّر بأنّه نقص ذهنيّ (أو تأخّر في الذّهنيات، أو فكر لاتاريخيّ) يتجسّد في انعدام المطابقة بين الوعي والنّظام الاجتماعيّ. وأنّ الخلل، تبعاً لذلك، يكمن في مباشرة فهم الواقع بأدوات غير مناسبة. وترجمة ذلك، في نطاق إشكاليّتنا، هو أنّ وعي الشّيخ والمعمّم هو وعي متأخّر عن الواقع الاجتماعيّ العربيّ، لأنّه يوظّف أدوات منهجيّة غير مناسبة (قديمة/تراثيّة) لتمثّل الواقع.

وهكذا جانب التّحليل المنهجيّ للتّأخّر العربيّ عند العروي منهج التّحليل الماركسيّ في نقطتين أساسيّتين هما:

أ ـ انعكاس البنية التّحتيّة في البنية الفوقيّة وأولويّة المعطى المادّي على المعطى الذّهنيّ والفكريّ. وقد جانبه العروي حين اعتبر أنّ «الإيديولوجيا ليست مجرد تمثلات ذهنية، [...] وأن لها بالتالي قدرة على خلق الوقائع»[١٦٥]. وهي مجانبة تقتضي الدّقّةُ القولَ إنّ العروي قد اختارها بوعي في سياق قراءته النّقديّة للفكر الماركسيّ.

ب ـ ارتباط هذا الانعكاس ببنية اقتصاديّة محدّدة قد تتحدّد بدورها بحدود جغرافيّة معيّنة. وقد خالفه العروي حين رأى أنّ لوثر وراء محمد عبده، وأنّ مونتسكيو وراء لطفي السيد، وأنّ سبنسر وراء

(١٦٣) أشار العروي إلى ذلك مراراً، انظر مثلاً قوله: «إني أحكم على التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعة من صلبه». انظر: العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ١٧.

(١٦٤) بشاني، «خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية: دراسة تحليليّة نقديّة،» ص ٢٥٨.

(١٦٥) بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، ص ٤٩.



سلامة موسى[١٦٦]. وهو ما يعني، إن شئنا متابعة التّحليل إلى نتائجه التي يقتضيها، أنّ الإيديولوجيا العربيّة (ومنها إيديولوجيا الشّيخ والمعمّم) انعكاس من الدّرجة الثّانية للتّكوينات الاجتماعيّة والاقتصاديّة الغربيّة، وأنّ المطابقة تقتضي انعكاساً مباشراً للثّانية في الأولى من أجل التخلّص من المفارقات ومعانقة الفكر التّاريخي، وهو أمر لا يتحقّق إلّا عبر القطيعة مع الإيديولوجيا التّراثيّة.

ويبدو العروي في هذا الاختيار المنهجيّ منحازاً إلى اجتهادات كروتشه التي تابعه فيها غرامشي. وهي اجتهادات تتمحور حول **إشكاليّة ماركس الأولى**: التّأخّر الألمانيّ عن فرنسا وإنكلترا (وهي إشكاليّة إيديولوجيّة)، في مقابل إعراضه عن التيّار الذي يمثّله لوي ألتوسير وأشياعه، وهو تيّار ينظر في **الإشكاليّة الثّانيّة**: التّحليل العلميّ للنّظام الرّأسماليّ (وهي إشكاليّة علميّة)[١٦٧]. وبناء على ذلك، فقد ميّز العروي بين قانون التّطوّر في المجتمع المتقدّم، وقانون التّطوّر في المجتمع المتأخّر، بل ذهب إلى قلب هذا القانون وعكسه. يقول العروي: «في تطور العقلية الأوروبية كانت التجربة العملية، الاقتصادية والسياسية، سابقة للدعوة الإيديولوجية والنظرية العملية. أي أن الذهنيات تعبر دائماً بصورة مطابقة أولاً عن وضعيات سابقة. وهذا هو أصل الاتجاه المادي في الفلسفة كما هو معروف، أما في الحالة التي نتكلم عنها، حالة ثورة لتدارك تأخر تاريخي، فالعلاقة معكوسة، النظرية سابقة للوضعية الملائمة لها، تكون صورة المجتمع الذي يهدف إليه الثائرون موجودة في أذهانهم وتخيلاتهم قبل أن تتموضع»[١٦٨].

وتأسيساً على هذا الاختيار المنهجيّ، فقد انْتُقِدَ تحليل العروي بأنّه تحليل للفكر بالفكر دون احتفال بالتّكوينات والهياكل الاقتصاديّة الاجتماعيّة المحلّيّة، وينسب تلك الأفكار (والإيديولوجيّات) إلى هياكل أوروبيّة. وقد يسلّم الباحث بتأثير البنية الأوروبّيّة من طريق الفكر الأوروبّيّ نفسه على المفكّرين العرب، ولكنّ هذا التّأثير، كما يذهب إلى ذلك محمود أمين العالم، لم يكن ممكناً لو لم يكن تعبيراً عن بنية اجتماعيّة محلّيّة، وعن موقف اجتماعيّ محدّد. ويميل محمود العالم، للأسباب التي ذكرنا، إلى تصنيف العروي ضمن مدرسة فرانكفورت التي لا تولي حقائق الصّراع الطّبقيّ، وخصوصيّة التّكوين الاجتماعيّ وزناً تفسيريّاً، بل تتّخذ مواقف إيديولوجيّة مجرّدة. وتكتفي بتحليل الفكر بأدوات فكريّة خالصة[١٦٩].

ولعلّ من أهمّ النّتائج التي يفضي إليها التّجريد صفةً للنّقد الإيديولوجيّ هو النّزعة الوثوقيّة التي تراهن على التّثقيف والنّزعة البيداغوجيّة من أجل تغيير الذّهنيات (ومن هنا دعوة العروي

---

(١٦٦) العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص ٦١.

(١٦٧) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: La Découverte, 1986), pp. 230- 231.

(١٦٨) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(١٦٩) انظر: محمود أمين العالم، «طريق الأصالة والمعاصرة،» مجلة قضايا عربية العدد ٢ (أيار/مايو ١٩٧٤)، ص ١١٦ ـ ١١٧. يضيف العالم في المصدر نفسه، أنّ الماركسيّة التي تبنّاها العروي «هي ماركسية تجريدية تعتمد على جدل يكاد أن يكون هيغيلياً، إنها ماركسية إيديولوجية معلقة في فراغ من التجريدات والتعميمات. (...) إنه تحليل للإيديولوجيا بالإيديولوجيا، تحليل للفكر بالفكر دون احتفال بالتكوينات والهياكل الاقتصادية والاجتماعية» (ص ١١٦).



إلى ثورة ثقافيّة). وتتجلّى تلك النّزعة الوثوقيّة عند العروي في رفض المنهجيّة العلميّة التي بلورها ألتوسير، بقدر ما أعرض عن التّحليل متعدّد الاختصاصات، لأنّ من شأنه أن يضفي على الحقيقة صفة النّسبيّة، وأن يُفقِدَ الوثوقيّة صلابتها. يقول سعيد بنسعيد: «إن النقد الإيديولوجي لا يكون شيئاً آخر سوى التعبير عن الوثوقية، سوى تجسيد الوثوقية في أكثر صورها فعالية ودينامية: في الميدان الإيديولوجي. أما الإيمان بالعلم والمنهجية العلمية المعاصرة فهو، بالضرورة، إزاحة للوثوقية وإقصاء لها، هذا الإيمان يعني الانفتاح على كل المناهج والتقنيات التي تتعلق بالتأريخ للذهنيات والتي تمتلك القدرة على تحليل فعاليتها. هو انفتاح لا يكون إلا بالتعود على ممارسة نوع من المنهج المتعدد الميادين، الأمر الذي ترفضه الوثوقية وتخشاه. [...] ولا حرج عندها في الانزواء في نوع من الاكتفاء الذاتي النظري»[١٧٠].

وحين تحضر الوثوقيّة يغيب النّقد، وتتحوّل الماركسيّة من نظريّة تُعلي شأن الفكر النّقديّ، وتعلّم فعل التّساؤل إلى منظومة جامدة تعيد إنتاج القديم، وتختلط فيها المعرفة بالسّياسة، فتهيمن الإيديولوجيا على الأشياء والأفكار والنّاس[١٧١].

فكيف يجوز أن يُحارَب التّقليد بالتّقليد؟ وأيّ معنى لأنْ نغيّرَ فكراً يقوم على الوثوقيّة بفكر عمادُه الوثوقيّة أيضاً، ويشتركان في أساس مكين من اليقين؟ أليست للفكر التّاريخانيّ مطلقاتُه مثلما أنّ للفكر التّراثي أيضاً مطلقاته؟ وهل يمكن إحداث القطيعة مع التّراث فعلاً بأدوات لا تقلّ عنه جموداً؟ ألا يمكن أن يكون في الخيار الرّاديكاليّ (القطيعة الكبرى) ضرباً من التّعويض عن هشاشة الأسس والمنطلقات والأدوات، وعن شعور بالعجز والإحباط نتيجةً للهزائم المتتالية والخيبات المتكرّرة؟

ولمزيد التيقّن من وجاهة هذه الأسئلة وغيرها، سننظر في خصائص القطيعة التي دعا إليها العروي، وفي حدود إمكانها التّاريخيّ والمعرفيّ، وفي مدى جدّيّة الرّهانات المعقودة عليها.

ج ـ نقد خصائص القطيعة ورهاناتها

تتوزّع مقاربتنا النّقديّة لأطروحة القطيعة الكبرى عند العروي إلى مستويين أساسيّين، يتعلّق الأوّل بالإمكان المعرفي والتّاريخي لهذه القطيعة، ويتّصل الثّاني بالخلاصات ومدى انسجامها مع الرّهانات الأصليّة عند العروي.

---

(١٧٠) العلوي، «النقد الأيديولوجي وتحديث العقل العربي: قراءة في كتابة عبد الله العروي،» ص ٦٩ ـ ٧٠. وإلى هذا الموقف ذهب أيضاً المفكّر اللّبنانيّ علي زيعور في قوله: «إن رفض العروي، وتياره، لما هو نافع وسديد في الاتجاهات الفلسفية الأخرى (البنيوية، التحليل النفسي، الأنثروبولوجيا،...) هو رفض ضيّق الرؤية الفلسفية للإنسان وبالغ في تقدير دور الوعي والإرادة والتاريخ». انظر: زيعور، «الشرعية والمنعة في خطاب التاريخانيّة،» ص ٢٣.

(١٧١) محمد نور الدين أفّاية، «المعقول والمتخيّل في الفكر العربي المعاصر،» المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦٠ (حزيران/يونيو ١٩٩٢)، ص ٩. يؤكّد سعيد بنسعيد في هذا السّياق أنّ «النقد الإيديولوجي هو هذا النوع من النقد الذي يضحي بالنقد كسلاح من أجل الإيديولوجيا». انظر: العلوي، المصدر نفسه، ص ٧٠.



(١) **الإمكان المعرفي والواقعيّ للقطيعة الكبرى:** يذهب المفكّر المصريّ فؤاد زكريّا إلى أن الفكر العربيّ في علاقته بالتّراث قد مرّ بثلاث مراحل في ما يشبه «حركة جدلية هيغلية بالمعنى المباشر لهذه الكلمة: القضية الأصلية فيها هي النهوض عن طريق العودة إلى التراث، ونقيض القضية هو الاقتداء بالنموذج الغربي الذي أصبح تقدمه المستمر أوضح وأسرع وأعمق نماذج التقدم في عالمنا المعاصر، أما المركّب من القضية ونقيضها فهو أن يدرك المثقف المتأثر بالغرب أن لذلك النموذج الذي كان ينبهر به حدوداً لا يتعداها»[١٧٢].

إن صحّت هذه المقايسة، فإنّ مشروع عبد الله العروي للتّراث ودعوته إلى القطيعة معه يندرج ضمن المرحلة الثّانية، أي ضمن نقض الأطروحة. ويعني هذا على وجه التّحديد أنّ دعوة العروي ليست سوى لحظة من لحظات الدّورة الجدليّة التي لا تكتمل إلّا بـ (وفي) اكتمال لحظتها الثّالثة، نعني لحظة التّركيب، ولذلك فإنّها تظلّ لحظة ناقصة ومؤقّتة. ولا يمكن أخذها على محمل الجدّ إلّا بالقدر الذي تهيّئ به للحظة التّركيب. يُضاف إلى ذلك أنّ هذه الدّعوة بوصفها أطروحة نقيضاً لا يمكن أن تسلم من التّأثر بخصائص الأطروحة (النّهوض بالعودة إلى التّراث)، والانشداد إلى الإشكاليات ذاتها ولو في صورة نقض لها.

على أنّه من الوجاهة أن نشير إلى أنّ أطروحة القطيعة التّامّة مع التّراث لا تعود في «شحنتها الرّاديكاليّة»، في رأينا، إلى ما يُنتظر من ردّ على التّطرف الأصوليّ بتطرّف مقابل، من أجل الوصول إلى التّوازن والاعتدال فحسب، وإنّما يعود أيضاً إلى الملابسات التّاريخيّة التي تمّت بلورة الدّعوة فيها، فقد تبنّى العروي الدّعوة إلى القطع مع التّراث في لحظتين حاسمتين من التّاريخ العربيّ المعاصر اتّسمتا بالتوتّر:

ـ **الأولى**، وقد جسّدها مؤلَّفاه: **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** (١٩٦٧) و**العرب والفكر التّاريخي** (١٩٧٤)، الذي يُعدُّ في أغلبه ترجمة لكتابه: *La Crise des intellectuels arabes*، هي هزيمة العرب المنكرة أمام إسرائيل (١٩٦٧)، بعد كلّ الآمال التي عقدت على القيادة النّاصريّة القوميّة.

ـ أمّا **اللحظة الثّانية**، وقد جسّدها كتابه **مفهوم العقل ١٩٩٦** فهي الصّعود اللافت للتيّارات الأصوليّة المتشدّدة في ما يشبه النّكوص على مكتسبات عصر النّهضة والفكر التّنويري بمجمله. وقد عمد العروي في هذه اللحظة، إلى تعميق الدّعوة وتأصيلها استناداً إلى أدوات منهجيّة ومفهوميّة متنوّعة، واعتماداً على مراجع تراثيّة أكثر تخصيصاً وتعييناً.

فهل يمكن أن تكون الدّعوة إلى القطيعة التّامّة مع التّراث دعوة ممكنة من النّاحية الواقعيّة والتّاريخيّة؟

---

(١٧٢) فؤاد زكريا، «العرب والثقافة والتاريخ: حوار مع فكر عبد الله العروي في ضوء كتابه الأخير،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، (جامعة الكويت)، السنة ١٢، العدد ٢ (صيف ١٩٨٤)، ص ٢١٥.



لعلّ ما يؤكّد أنّ هذه الدّعوة هي دعوة تفتقد إلى الواقعيّة أنّها تقوم على فصل الحاضر من عمقه التّاريخي، وعلى تسويغ «العبودية لأنماط حياة وفكر لا ترقى إلى أبعد من إصلاحية هزيلة، و[...] تلقٍ محض غير قادر على الخلق والإبداع، غير قادر على الثورة»[١٧٣].

فهل يمكن الحدس بأنّ ما جعل العروي يعتقد بإمكانيّة القطع مع التّراث قطعاً جذريّاً هو قياس الجماعيّ على الفرديّ: أي أنّ ما يمكن تحقيقه في مستوى الفرد يمكن تحقيقه أيضاً في مستوى المجتمع؟ وهل حقّق العروي هذا المطلب حقّاً في ذاته؟ هل انفصل عن تراثه؟

ما من شكّ في أنّ الجواب البديهيّ هو النّفي، إذ لا توجد في الواقع ولا في المتخيّل ذات منسلخة عن تراثها جملة. ومهما بدت راديكاليّة الدّعوة إلى القطيعة التّامّة مع التّراث مثيرة للإعجاب، لما توحي به من رفض للمساومة، ومن إعراض عن النّزعات التوفيقيّة المهادنة، فإنّ تلك الرّاديكاليّة الثّقافية «لن تحل مشكلة البنية الثقافية الجماعية المواكبة لتطور تاريخي شامل»[١٧٤].

ويكفي أن ننظر في دواعي القطيعة والبديل المقدّم لنقف على تهافت الدّعوة. فالعقل الحديث الذي يدعو إليه العروي، في أكثر العبارات اختزالاً، هو عقل فعل، وعقل موضوعه الطّبيعة والوقائع. أمّا عقل التّراث فهو عقل الأسماء والحدود، عقل النصّ والمطلقات. فهل يمكن التّسليم حقّاً بهذا التّمييز بين العقلين؟ وهل يصحّ فعلاً التمييز بين الطّبيعة والنّصّ؟ «ماذا لو كانت هذه الأعراض والأحوال الطبيعية هي نفسها أقوالاً ونصوصاً؟ [بل] كيف نجيب من يعتبر الواقع ذاته نصاً ويجعل منه وقائع، ووقائع مؤولة [...] أليس الواقع هو دوماً واقعاً مسمى؟»[١٧٥] وكيف نفسّر منجزات العقل التّراثيّ الباهرة قديماً في جميع المجالات؟

وبناءً على ذلك فإنّ راديكاليّة الدّعوة إلى القطيعة مع التّراث، يمكن أن تُفهم في سياقها التّاريخيّ وملابسات لحظتها الحضاريّة أكثر ممّا يمكن أن تحيل عليه تأصيلاتها النّظريّة والمنهجيّة، وهو ما سنتبيّنه من خلال فحص الرّهانات التي عقدها عليها العروي والنّتائج العكسيّة التي يمكن أن تفضي إليها (أو تلك التي أفضت إليها فعلاً).

(٢) القطيعة الكبرى بين الرّهانات والنّتائج: تبحث هذه الفقرة في مدى المطابقة بين الرّهانات التي عقدها العروي على القطيعة الكبرى مع التّراث، وبين ما يمكن أن تفضي إليه تلك القطيعة من نتائج غير مرجوّة ولا منتظرة.

لا شكّ في أنّ الرّهان الأقصى للقطع مع التّراث هو تحقيق مطلب التّحديث عبر الانخراط في الفكر التّاريخيّ، إلّا أنّ الدّعوة إلى طيّ صفحته بصورة تامّة ونهائيّة، ومهاجمته من خارجه،

---

(١٧٣) العالم، «طريق الأصالة والمعاصرة،» ص ١١٦.

(١٧٤) كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٥١. انظر أيضاً: عبد العزيز بومسهولي، «نقد العقل التجزيئي في الخطاب العربي المعاصر،» مجلة الفكر العربي المعاصر، السنة ١٣، العدد ٧٠ (تشرين الأول/أكتوبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢)، ص ١٢٩.

(١٧٥) عبد السلام بنعبد العالي، «نقد العقل الإسلامي،» في: محاورة فكر العروي، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.



بدل تحريك عوامل التّحديث الذّاتيّة من داخله سيؤدّي عمليّاً، وبصورة حتميّة، كما يرى بعضهم بكثير من الدّقّة، إلى عكس ما هو متوقّع ومأمول. يقول الجابري ملخّصاً هذا الموقف: «إنّها [يعني الحداثة الغربيّة] إذ تقع خارجها وخارج تاريخها [يعني خارج الثّقافة العربيّة] لا تستطيع أن تحاورها حواراً يحرك فيها الحركة من داخلها، إنها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص»(١٧٦). ورفض التّحديث نفسه. وما انتشار الحركات الأصوليّة الأكثر تشدّداً بعد التّجارب التنمويّة والتّحديثيّة الفاشلة في كثير من الأقطار العربيّة إلّا دليل على النّتائج العكسيّة التي أدّى إليها الاستخفاف بالتّراث وتبخيسه بدعوى عصرنة الحياة والانخراط في الحداثة، ذلك أنّ دعوة العروي إلى القطيعة التّامّة وإلى رفض الأصالة رفضاً قاطعاً، كانت قاسية وجارحة للذّات، بل إنّها قد كانت مفرطة وغير مسؤولة إلى الحدّ الذي يكفي لمبادلتها رفضاً برفض وتصلّباً بتصلّب بصرف النّظر عمّا يمكن أن تحمله الدّعوة إلى التّحديث واستيعاب الفكر التّاريخيّ في ذاتها من وجاهة. وينعى علي زيعور في هذا السّياق على العروي وفكرِه هذه الرّاديكاليّة والتصلّب بقوله: «كأنه [يعني العروي] مثقّف تكوّنت مقوّماته منذ نصف قرن، ثم توقفت»(١٧٧).

ومع ذلك، هل يضمن العروي هدف التّحديث لو سلّمنا بإمكانيّة القطيعة تاريخيّاً ومعرفيّاً؟ ألا يُخشى أن تكون القطيعة قفزة في الفراغ تخسر بها الذّات عمقها التّاريخي وتعجز في المقابل عن الانخراط في التّاريخ الحديث؟ ألا يُخشى الوقوع في مفارقات أشدّ من مفارقات الشّيخ؟

يبدو أن بعض المفكّرين من الذين لا يُشكّ في ميلهم إلى الحداثة لا يستبعدون تلك النّتائج غير المحبَّذَة للقطيعة التّامّة مع التّراث. وفي ذلك يقول كمال عبد اللطيف: «إن التماهي القائم في النص بين الذات وبين الحداثة الغربية [...] قد لا يؤدي إلى تخليصنا من مفارقات الشيخ محمد عبده. بل قد يولد مفارقات جديدة»(١٧٨).

أمّا المفكّر التّونسيّ هشام جعيّط، فيذهب إلى أبعد من ذلك، منبّهاً إلى نتيجة لا يمكن أن يرضى بها العروي نفسُه وهي موت الثّقافة العربيّة بدل تحديثها. يقول جعيّط: إنّ الالتزام السّياسيّ الثّقافيّ بالقطع مع التّراث وتبنّي الحداثة الغربيّة تعني «أن نعلن موت الثقافة العربية الكلاسيكية [...] ومن الممكن أن يعني أيضاً أن الثقافة، بالمعنى الواسع، ستذوب في تلك التي قهرتها»(١٧٩).

وهكذا فإنّ أغلب النّقد ينصبّ على الطّابع العنيف والجارح للدّعوة إلى القطع مع التّراث قطيعة كبرى، وأنّ السّبب في ذلك هو أنّ العروي، وهو يعرّف التّأخّر بالقياس إلى تاريخ غربيّ ناجز، إنّما يكشف عن نظرة مسحورة بالغرب، تكشف تأزّمه الذّاتيّ أكثر ممّا تكشف تأزّم التّراث. يقول المفكّر اللبناني علي زيعور: إنّ أطروحات العروي «توحي بالأنا المركزية الأوروبية وبالعقلانية الغربية

---

(١٧٦) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ١٦.

(١٧٧) زيعور، «الشرعية والمنعة في خطاب التاريخانية،» ص ٢٢.

(١٧٨) كمال عبد اللطيف، «من العقل إلى العقلانية،» في: محاورة فكر العروي، ص ١٧٩.

(١٧٩) جعيط، أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة)، ص ١٠١.



النرجسية والاستعلائية واللاتاريخية [...] [إنّها] خطاب في محو الذات، وفي تبخيس قدراتنا على بناء تكييفانية [كذا!] خلّاقة إسهامية متميزة مستقلة داخل النظام العالمي القائم»(١٨٠).

وممّا يؤكّد تهافت الدّعوة إلى القطيعة وطابعها المتوتّر تناقضُ صاحبها بين نفوره من التّبعيّة ورفضه الهيمنةَ من جهة، وبين قبوله الصّريح الواعي بهما من جهة أخرى. ولا يُذِيبُ هذا التّناقضَ، في تقديرنا، استدراكُ العروي بالقول إنّ التّبعيّة مؤقّتة، وإنّنا سندفع ثمناً مستحقّاً لقاء سباتنا الطويل(١٨١). إذ السّؤال هو: ما الذي يضمن أن تكون هذه التبعيّة مؤقّتة؟ ألا يمكن أن تكون انصهاراً نهائيّاً في ثقافة أجنبيّة، أو محضَ تفسّخ لخصوصيّة المجتمع التي يعترف بها العروي؟ وبأيّ معنى ستكون تبعيّتنا مؤقّتة إذا كان الإبداع الوحيد الممكن الذي أشار إليه العروي سيكون من داخل الثّقافة المهيمنة؟

ولعلّ لهذه الأسباب وغيرها أشار جعيّط إلى تناقض الدّعوة وصاحبها بقوله: «إن نقطة انطلاق العروي هي حساسية قوية ضد الهيمنة، ونقطة وصوله هي التبعية المتجاوَزة. هذا واضح وصريح. يبقى أن موقفاً قاطعاً كهذا يترك شعوراً بعدم الرضا. [...] وبأن العروي نفسه شخص غامض: أوروباوي ضد الأوروبي، عروبي/لا عروبي، ثقافي ثوري/ضد الثوروية، ماركسي/ضد الماركسية، واعٍ للاعتراضات التي يمكن أن نوجهها له وهو نفسه يقوم بها، يبعدها أو يدمجها حسب الحالاتً»(١٨٢).

ثانياً: المقاربة المقارنيّة

١ ـ وجوه الائتلاف والاختلاف في مستوى المنطلقات العامّة والأسس النّظريّة

أ ـ الائتلاف والاختلاف في مستوى بعض المنطلقات العامّة

يصدر المفكّرون المغاربيّون الثّلاثة: الجابري وأركون والعروي في المستوى العامّ عن بواعث فكريّة وحضاريّة واحدة. ويشتركون في تحقيق الغايات ذاتها متوسّلين على المستوى الأكثر تجريداً الوسائل نفسها. فقد انخرطوا، في ما يتّصل بالبواعث، في محاولة النّهوض الثّانية التي تلت هزيمة العرب أمام إسرائيل سنة ١٩٦٧. وهي هزيمة أدّت إلى وضع مسلّمات محاولة النّهوض الأولى موضع شكّ وسؤال. وتبيّن للمفكّرين الثّلاثة، شأنهم شأن كثير من المفكّرين العرب، أنّ الهزيمة ليست مجرّد هزيمة مجتمع أو نظام، بل هي، إلى ذلك، هزيمة فكر وثقافة، و«إذا كانت أزمة المجتمعات تَحْمِل على نقد الفكر والثقافة، فإن مأزق الثقافة ذاتها يحمل على نقد العقل بالذات،

(١٨٠) زيعور، «الشرعية والمنعة في خطاب التاريخانية،» ص ٢٣.
(١٨١) انظر: العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٢٢٥.
(١٨٢) جعيط، أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة)، ص ١٠٢.



ولنقل إنه يحمل على نقد العقل لذاته، أي نقد قواعد الذهن وآلية التفكير ومنطق البحث ومناهج التحقيق»[183]. وفعلاً، فإنّ الجابري وأركون والعروي قد اتّجهوا إلى نقد العقل ضمن مشروع نقديّ شامل. وهي مهمّة كانطيّة في جوهرها، «تتّجه إلى العقل أن ينهض بأكثر مهامّه صعوبة: مهمّة معرفة ذاته نفسها»[184].

كما صدروا، على المستوى الثّقافي والحضاري، عن أسئلة النّهضة وعن مختلف استشكالاتها، وكان لهم جميعاً سجال مع أطروحاتها النّظريّة والمنهجيّة. وقد تضمّنت مؤلّفاتهم بهذا القدر أو ذاك نقداً لفكر النّهضة على مستوى المقدّمات النّظريّة والمنهجيّة والرّؤى... إلخ واعتبر المفكّرون الثّلاثة اجتهاداتهم تجاوزاً لذلك الفكر.

ولم يقتصر سجال الجابري وأركون والعروي على فكر النّهضة، بل امتدّ إلى الفكر العربيّ المعاصر، وبخاصّة مع الجابري والعروي اللذين قدّما مشروعيهما التّحديثيّ على أنّه تجاوز لقصور الفكر العربي المعاصر. ووسماه بالسّلفيّة والانتقائيّة.

أمّا في مستوى الغايات والمقاصد، فقد اشترك ثالوث الحداثة المغاربيّة في السّعي إلى تحديث المجتمعات العربيّة، ومساعدتها على الانخراط في الفكر الحداثي العالميّ، وعلى الخروج من حالة التأخّر والتخلّف والتّبعيّة. وخضع ثلاثتهم إلى ضغوط الوضع العالميّ الجديد وتحوّلاته من الحداثة وإشكالياتها إلى ما بعد الحداثة والعولمة، بما حملته تلك التحوّلات من تغيّر في القيم والرّؤى والمناهج وأولويّات النّظر، دون أن نسهوَ عن سائر وجوهها الجيوسياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة... إلخ.

وقد صدر المفكّرون الثّلاثة عن تكوين أكاديميّ مختلف نرجّح أنّ يكون له حظّ من التّأثير في أطروحاتهم قلّ أو كثر: فالجابري ذو تكوين أكاديميّ فلسفيّ، وأركون ذو تكوين حضاريّ وإنْ كان يعلن أنّ دوره هو دور المؤرّخ للفكر الإسلاميّ مناهج ورهانات[185]. أمّا العروي فتكوينه الأكاديميّ الأساسيّ هو التّاريخ. على أنّه من الإجحاف أن نسجن المفكّرين الثّلاثة في اختصاصاتهم الأكاديميّة الضّيقة، فقد تجاوزوا، كما تشهد بذلك مؤلّفاتهم، حدودَ تكوينهم الأكاديميّ الأصليّ إلى حقول معرفيّة مختلفة[186].

---

(١٨٣) حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ص ٦٩.

(١٨٤) Kant, *Critique de la raison pure*, p. 31.

(١٨٥) يعتبر أركون أطروحته للدّكتوراه (١٩٦٩) أطروحةً في التّاريخ الفكريّ: contribution à l'étude de l'*humanisme arabe au IVè/Xè siècle*.

(١٨٦) للعروي مؤلّفات روائيّة إبداعيّة (رجل الذّكرى (١٩٧١)؛ الغربة (١٩٧٢)؛ اليتيم (١٩٧٨)؛ الفريق (١٩٨٦)؛ أوراق (١٩٨٩) إلخ...). وتصنّف كتاباته الأساسيّة ضمن حقول التّاريخ والفلسفة ونقد الفكر. أمّا الجابري، فقد كتب في الحقل التّعليمي والتّربويّ (أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب (١٩٧٣)؛ من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتّربويّة (١٩٧٧))، وفي حقل الإسلاميّات والدّراسات القرآنيّة والتّفسير (مدخل إلى القرآن الكريم، ج ١: في التعريف بالقرآن (٢٠٠٦)، وفهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول (٢٠٠٨)) فهل يمكن ألّا تكون لبعض وجوه الاختلاف في مستوى الاختيارات النّظريّة والمنهجيّة صلة بالتّكوين الأكاديميّ الأساسيّ للمفكّرين الثّلاثة؟ =



أمّا الوسائل التي توخَّوْها، في مستواها المجرّد، فهي بناء أنساق نظريّة، مثّلت مشاريع فكريّة. حجرُ الزّاوية فيها نقد العقل التّراثيّ الذي يرون فيه علّة للتّأخّر وللتّوليد المستمرّ للنّكسات والخيبات على جميع الأصعدة، إلّا أنّهم اختلفوا في مناهج نقد العقل (الإبيستيمولوجيّ عند الجابري، كلّ مناهج الحداثة: التّاريخية والفلسفيّة والاجتماعيّة واللسانيّة... إلخ عند أركون، الإيديولوجيّ التّاريخيّ عند العروي)، والنّتائج التي أفضى إليها ذلك النّقد في ضوء المناهج المتوخّاة.

ومن السّمات التي ميّزت الجابري وأركون والعروي، وتمتدّ من ورائهم إلى جلّ مفكّري المغرب العربي هي تغليبُهم البعدَ الأكاديميّ، والاكتفاء بالعمل النّخبويّ، كأنّه، كما يقول بعضهم، «لم يتناهَ إلى علمهم أن كانط كتب مقالته الشهيرة «ما هي الأنوار؟» في جريدة شعبية. وكأنهم لم يروا هابرماس يؤسس للحوار العلني الحر والمباشر ويجسد فلسفته عن إيتيقا النقاش بالنزول إلى الساحات العامة وحضور المظاهرات في الشوارع !»[١٨٧] ونستثني من ذلك الجابري الذي انخرط في «العمل السّياسي والإيديولوجي داخل حزب «الاستقلال» ابتداءً، ومن ثمة داخل حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية [سنة ١٩٧٤]، بعد الانشقاق عن حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية المنشقّ بدوره عن حزب الاستقلال [سنة ١٩٥٩]»[١٨٨].

وإلى هذه النّخبويّة وتغليب البعد الأكاديميّ يردّ بعضهم ظاهرة تهميش بحوث المفكّرين المغاربيّين ولافاعليّتهم السّياسيّة والثّقافيّة خلال فترة السّتينيات والسّبعينيات خاصّة، على خلاف «زملائهم في المشرق أين انخرط المثقفون في الحركة الاجتماعية والسياسية»[١٨٩]. وهو ما أثّر في نتائج دعوتهم إلى القطيعة مع التّراث، موضوع بحثنا، وأدّى إلى شعورهم بالإحباط وتراجعهم عن بعض أطروحاتهم كما سنرى. والحقيقة أنّ نخبويّة المفكّرين الثّلاثة تندرج في إشكاليّة أكثر عموميّة، وهي الصّورة الوهميّة التي يرسمها المثقّف عن نفسه بوصفه صاحب رسالة، ومُؤتمَناً على

= وكيف لا يجوز أن نفسّر ظاهرة عدم التّواصل بين المفكّرين الثّلاثة (وخاصّة بين الجابري والعروي) بما يحدث أحياناً من تنافس بين المنتمين إلى اختصاصات مختلفة؟

(١٨٧) محمد الخرّاط، «تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين،» إشراف محمد بوهلال (بحث لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب العربيّة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، ٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩)، ص ٢٩٦. يمكن أن نضيف إلى الأمثلة السّابقة من سيرة جون بول سارتر وميشال فوكو وإدوارد سعيد الذي رمى جنود الاحتلال الإسرائيلي، مع أطفال فلسطين، بحجر.

(١٨٨) إدريس هاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التّراث؟،» ج ٢ (٢ نيسان/أبريل ٢٠١٠)، <http://www.hespress.com/writers/20015.html>.

هل يمكن تفسير اختيار الجابري القطيعة الصّغرى، وتجنّبه استفزاز المشاعر الشّعبيّة، كما في تراجعه عن مفهوم العَلمانيّة ورفضه النّقد اللاهوتيّ الذي دعا إليه أركون... إلخ بممارسته السّياسة وصلته القويّة بالواقع؟ يبدو أنّ الباحث كمال عبد اللطيف يذهب في هذا الاتّجاه، كما في قوله: إنّ «الموقف التاريخي والعقلاني من النقد وضرورته يتطلبان في نظر الجابري مراعاة أحوال الوقت، ويقتضيان مباشرة النقد القادر على استيعاب الذات في تاريخيتها، واستيعاب العصر في زمانيته المفتوحة على زمانية الخصوصي والمحلّي بمختلف ملابساتها وشروطها التاريخية الضاغطة المؤثرة»؟. انظر: كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٩٤.

(١٨٩) بن حمودة، «بعض الفرضيّات الأولية حول قصور الفكر المغاربي،» ص ١٢٥.



الحقيقة... إلخ. وفي هذا السّياق يرى علي حرب أنّ للمثقّف العربيّ خمسة أوهام استوطنت ذهنه وعرقلت عمل الفكر وفاعليّته، وتلك الأوهام هي: **أولاً** «الوهم الثقافي ويرتبط بمفهوم النخبة. **والثّاني** هو الوهم الإيديولوجي ويرتبط بمفهوم الحرية. **والثالث** هو الوهم الإناسي ويرتبط بمفهوم الهوية. **والرابع** هو الوهم الماورائي ويرتبط بمفهوم المطابقة. **والخامس** هو الوهم الحداثي ويرتبط بمفهوم التنوير»(١٩٠). ومهما يكن من أمر فإنّ مبالغة المفكّرين الثّلاثة في الرّهان على المستوى الثّقافي، وعلى الدّور المحوريّ الذي يُسند إلى المثقّف في تنوير الجماهير وتثويرها وتثقيفها من أجل النّهضة لم يعد من المسلّمات بعد التّحوّلات التي عرفها العالم منذ نهاية القرن العشرين. ويرى بعضهم في هذا السّياق أيضاً أنّه من الضروريّ «التحقق من صحة الاعتقاد بأن الإصلاح وقف على المثقفين ورهين بهم، وأن من الواجب عليهم التحول إلى نخبة عارفة وعالمة وملتزمة تعتبر الاجتهاد تكليفاً والتزاماً ومسؤولية»(١٩١).

ومن الخصائص الجديرة بالتوقّف أنّ المفكّرين الثّلاثة: الجابري وأركون والعروي يصدرون جميعاً عن شعور متفاوت بالخصوصية المغاربيّة، على اختلاف بينهم في أسس هذا الشعور النظريّة منها والمنهجيّة، وفي آثار هذا الشّعور في كيفيّة تصوّر كلّ منهم إشكاليّة القطيعة. ولعلّ أكثرهم إحساساً بهذه الخصوصيّة هو أركون الذي تكيّفت رؤيته بأصوله البربريّة، فتجسّدت أكثر ما تجسّدت في تعريفه التّراث موضوع القطيعة. ويبدو ذلك جليّاً في تفرّده، مقارنة بالعروي والجابري، بالاحتفاء بالتّراث الشّعبيّ والتّراث المحلّي والتّراث الهامشيّ، وتراث ما قبل الإسلام... إلخ. وجميعها تعيد الاعتبار إلى أحد مكوّنات المجتمع المغاربيّ الذي عمل التّراث الرّسميّ على تهميشه وإقصائه.

أمّا الطرح الجابريّ فقد وجد في «الفكر المغاربيّ القديم» ما يميّزه عن الفكر العربيّ المشرقيّ، ذلك أنّ **الأوّل** يغلب عليه التيّار البرهانيّ، أمّا **الثّاني**، فهو منشدّ إلى النّظامين الفكريّين: البيانيّ والعرفانيّ. ويرى الجابري أنّ الفكر المغاربيّ، قد قطع مع الفكر المشرقيّ منذ القديم، أي منذ ابن حزم (ت. ٤٥٦ هـ)، داعياً إلى استئناف هذه القطيعة، والوصل مع «الفكر المغاربيّ» البرهاني الرّشديّ. والغريب أنّ الجابري الذي يعدّ أكثر المفكّرين الثلاثة انشداداً إلى التّراث ومراعاة لنقاط الاختلاف بين الذّات والآخر، وهو ما يفسّر اختياره القطيعة الصّغرى، هو من أقام أعمق الحواجز بين أنظمة التّراث العقليّة، وعزّزها بقطيعة جغرافيّة بين المشرق والمغرب. وقد تعرّضنا لنقد هذا الموقف الجابريّ، ولن نعود إليه لأنّنا سنتّجه في هذا المبحث إلى المقارنة، والبحث في وجوه الاختلاف والائتلاف بين المفكّرين الثلاثة.

أمّا العروي فإنّ الخصوصيّة المغاربيّة عنده ذات منشأ حديث على المستوى التّاريخي، وإن كان لها ما يسندها في التّاريخ القديم. ويذهب، في هذا السّياق، إلى القول بأنّه توجد من السّمات

---

(١٩٠) حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، ص ٢٧.

(١٩١) بوشنتوف، «تاريخية التقليد وحداثة التغيير،» مجلة رباط الكتب، مجلّة إلكترونية تصدر بدعم من مركز تواصل الثقافات (CCCL)، الرباط/المغرب، الفقرة (٣)، <http://www.ribatlkoutoub.ma>.



الخاصّة ما يكفي لتمييز إشكاليّة التأخّر في بلاد المغرب العربي عمّا عداها من البلاد العربيّة. فهو يبدأ بإثبات وجود مدلول تاريخيّ منذ القديم، للفظ المغرب العربيّ، له خصوصيّته الثقافيّة التي شكّلها التّاريخ(١٩٢)، مؤكّداً آثار هذه الخصوصيّة في العصر الحديث. يقول العروي: «إنّ مدلول كلمة المغرب العربي، بعيداً من المعنى البسيط الذي تشير إليه الإيتيمولوجيا بوصفه غرب القسم العربي من المجال الإسلاميّ، يعكس حتماً صور ماضٍ ما يزال قريباً، أي الاستعمار الفرنسي والنضال من أجل سيادته، والتّساكن العدائي بين اللاتينية والعروبة، والمرارة عند بعضهم بسبب ضياع الأندلس مرّتين. والمغرب العربي أيضاً هو طرد الاستعمار، والتخلّف الاقتصادي، والتّبعيّة والقطيعة المرجوّة مع السوق الرأسماليّة العالمية التي تبدو صعبة التحقّق، والازدواج الثقافي، والعودة إلى الذّات، وتمزّق الوعي وضرورة استعادة القيم الضّائعة»(١٩٣).

ولا يتعيّن المغرب العربي بالنّسبة إلى سائر البلاد العربيّة عند العروي، بواقع الجغرافيا فحسب، بل بثنائيّة المركز والهامش في مفهوميهما الحضاري والثّقافي(١٩٤). وهي وضعية يترجمها في التّاريخ الحديث والمعاصر انعدام الوحدة الثقافية بين البلدان العربية وتفاوتها من جهة الوعي بالتّخلّف ومستوى التّطوّر الاجتماعيّ. ومن أولى النتائج العامّة التي يرتّبها العروي على ذلك التّفاوت، في مستوى الوعي، أنّه لا يتجاوز بلد عربيّ شكلاً من أشكال الوعي إلّا و«يجد ذلك الوعي في بلد عربي آخر ميداناً خصباً يساعده على الاستمرار في التأثير، فينتج على هذا أن حامل رؤية ما لا يؤثر بنفس القوة على مستوى مجموع البلاد العربية في نفس العهد»(١٩٥). هذا شأن دعوة محمد عبده حين فقدت جاذبيتها في مصر فتلقاها بنهم شباب علماء المغرب، أمّا سلامة موسى فيقرأ في المغرب، كما يقول العروي، أكثر ممّا يقرأ في مصر. إنّ هذا التّفاوت بين البلدان العربيّة في مستوى البنية الذّهنيّة والاجتماعيّة يؤكّد تمييز العروي بين جناحي البلاد العربيّة في هذا المستوى.

وهكذا فالمغرب العربي، في نظر العروي، يحتلّ في علاقته بالمشرق العربيّ محلّ المتأخّر (إذ تأخّره مضاعف: متأخّر عن المتأخّر). وعن هذا الوضع نتجت كلّ السّمات المشكّلة لخصوصيّته: فإذا كان المشرق العربي قد قام، في سبيل إدراك ذاته، بحفريات في مجال التّاريخ الغربيّ، فإن المغرب، بسبب وضعيّته الجغرافيّة والتّاريخية، قد اضطُرَّ إلى حفر حفريات المشرق. فاكتسى كلّ

---

(١٩٢) الملاحظ أنّ العروي يقسّم العرب قديماً إلى عرب الجنوب وعرب الشرق وعرب الوسط وعرب الشمال الغربي، ويثبت لهؤلاء خصوصيّة رغم ارتباطهم منذ القديم بمؤسّسي الحضارة القديمة في الشام ومصر، وإلحاق بعضهم لهم بالمجتمع الهلستيني، ويجعل العروي من عدم اعتناقهم جميعاً اليهودية أو النّصرانيّة، ومن رفضهم الانصهار في الغير رغم المهلة التّاريخيّة والإغراءات دليلاً على «أنّهم قد حملوا فكرة خاصة بهم، ميزة تفصلهم عن غيرهم (...) هذه الميزة التي تجعل منهم أمّة رافضة لكل اندماج، لاصقة بهم منذ قرون. ليست الإسلامَ، هذا واضح، بل بالعكس هي شرط ظهور الإسلام وسرّ انتشاره السريع». انظر: عبد الله العروي، **السنّة والإصلاح** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ٩٦ ـ ٩٨.

(١٩٣) Laroui, *Islam et modernité*, p. 65.

(١٩٤) Abdallah Laroui, *L'Histoire du maghreb: Un Essai de synthèse*, 2ème éd. (Beyrouth; Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2001), p. 11.

(١٩٥) العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ٥٢.



شيء فيه صبغة مضاعفة. وصارت مفارقات الوعي فيه مركّبة. ولمّا كان من خصائص التّأخّر الطفرة، وتقليص الزمن، واختزال المراحل والأطوار، فإنّ أشكال الوعي الثّلاثة: وعي الشّيخ ووعي السّياسيّ الليبراليّ ووعي التّقنويّ في محيطنا المغاربيّ، قد بدت متشابكة متداخلة في حين أنّها بدت في مصر متعاقبة بكيفيّة أوضح. ولا عجب، للأسباب ذاتها، أن يبدوَ المجال الثّقافي مشوّشاً عندنا، ومن وجوه هذا التّشوّش الثّقافي المغاربي، عند العروي، صفة التقنّع التي تبدو عليها صور الوعي الثلاث، فهي، كما يرى، لا تقدّم نفسها بصورة صريحة مباشرة، بل يتستّر أحدُها بالآخر طلباً للقبول الانتشار، فـ «الشيخ موجود عندنا أيضاً إلا أنه يتقنع بقناع حامي الأصالة، والداعية إلى التقنية موجود كذلك إلا أنه مضطر لكي يسمع صوته إلى التستر بلبوس الليبرالية»[١٩٦].

فهل لاختيار العروي للقطيعة الكبرى علاقة بوعيه بتأخّر الوعي المغاربي المضاعف، وبثقل ضغط التّقاليد في بلاد المغرب، فضلاً عن المنطلقات الفلسفيّة والمنهجيّة التي صدر عنها والتي يعدّ مفهومه للتّأخّر نتيجة من نتائجها؟ أم أنّ المنطلقات نفسها كانت اختياراً منه لمعالجة التّأخّر المضاعف في بلاد المغرب؟ وهل ينسحب ذلك على تعريفه التّراثَ بكل ما يجمعه ويفرّقه عن الجابري وأركون؟

ويمكن أن نجمل وجوه الاتّفاق والافتراق في المنطلقات العامّة على النّحو الآتي:

المنطلقات العامّة	البواعث الفكريّة والحضاريّة	الغايات والمقاصد	الطّابع الأكاديميّ النّخبويّ والاختصاص الأكاديميّ الأصليّ	الخصوصيّة المغاربيّة
محمد عابد الجابري	واقع التّخلّف وسيادة الفكر اللاعقلانيّ/ هزيمة ١٩٦٧	تحديث الفكر عبر بناء نسق فكري تحديثيّ أساسه نقد العقل	ـ شواغل نخبويّة واختيار العمل الأكاديميّ الصّارم ـ الحقل الفلسفيّ	الكشف منهجيّاً عن خصوصيّة مغاربيّة قديمة
محمد أركون	التّخلّف وسيادة العقل الدّغمائيّ والفكر الأصوليّ/هزيمة ١٩٦٧	تحديث الفكر عبر بناء نسق فكريّ تحديثيّ أساسه نقد العقل	ـ شواغل نخبويّة واختيار العمل الأكاديميّ الصّارم ـ الحقل الحضاريّ والتّاريخيّ	الانطلاق من خصوصيّة مغاربيّة أثّرت في توسيع مفهوم التّراث
عبد الله العروي	التّأخّر، وسيادة الفكر اللاتاريخي/هزيمة ١٩٦٧	تحديث الفكر عبر بناء نسق فكريّ تحديثيّ أساسه نقد العقل	ـ شواغل نخبويّة واختيار العمل الأكاديميّ الصّارم ـ حقل التّاريخ	الكشف عن خصوصيّة مغاربيّة متعلّقة بالتّأخر ولها أسس في التّاريخ

وهكذا يلاحظ الدّارس أنّ عناصر الاختلاف في مستوى المنطلقات العامّة بين المفكّرين الثّلاثة هي أكثر بكثير من عناصر الائتلاف. بل إن ما يبدو اتّفاقا أحياناً ليس كذلك إلّا في الظّاهر والمنطلق فقط، إذ يؤول بشيء من التّدقيق إلى الاختلاف والافتراق. فهل يعني ذلك خصوبة في الفكر وثراء في التّحليل أم تشابكاً في المشكلات العربيّة الرّاهنة وتعقّداً في الوضع الحضاري العربيّ المعاصر؟

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٧١.



ب ـ الائتلاف والاختلاف في تعريف التّراث والعوائق والتّأريخ للأزمة

تبيّنّا في مباحث سابقة من هذا البحث تعريف المفكّرين الثّلاثة للتّراث وشكل حضوره، وتكشف لنا المقارنة بين تلك التّعريفات عن وجوه من الاختلاف والائتلاف: فقد حصر الجابري مثلُه مثلُ العروي التّراث في مستواه العالِم، أمّا أركون فقد عدّد مستويات التّراث التي ينبغي مراجعتها مراجعة نقديّة، وذلك لأنّ تلك المستويات ليست متساوية في تحديد مدى قابليّتها أو مقاومتها للحداثة مع أنّها جميعاً فاعلة في وجدان الأفراد والجماعات، وفي الحياة العمليّة بجميع مجالاتها، على أنّ بين الجابري والعروي اختلافاً يتجسّد في أنّ العروي لا يعتبر التّراث تراثاً يستحقّ المجادلة إلّا حين يقع استدعاؤه إيديولوجيّاً، لأنّ ما لم يقع توظيفه من التّراث في مصالح الحاضر وصراعاته إنّما يجري خارج التّاريخ. والملاحظ أنّ اختلاف العروي عن الجابري لم يقف عند هذا الحدّ، ففي كتابه **الإصلاح والسنّة** الذي شهد تطوّراً في أطروحاته، تناءى العروي عن التحديد الجابريّ للتّراث، مقترباً من أركون. فقد أعاد الاعتبار للتّراث الجاهليّ كما فعل صاحب مشروع الإسلاميّات التطبيقيّة، والتّراث السّامي الهيليني[١٩٧]، والتراث التّوحيدي الإبراهيمي[١٩٨]، والتّراث المتوسّطي إلى درجة الحديث عن «ذكريات الإنسان المتوسّطي»[١٩٩].

ولا ندري كيف يمكن الجمع بين دعوة العروي الأولى إلى طيّ صفحة التّراث (أي القطيعة الكبرى) من جهة، وبين تعديد مستويات التّراث، وتبنّي خطابِ عشقي صوفي يترنّم بسحر القرآن، من جهة أخرى، كما في قوله: «هذا هو المستوى المطلوب منا، قرّاء القرآن، [يقصد مستوى غير المستوى الزمني للتسلسل: تسلسل يجمع بين الأضداد: الصدع والكشف، الانغلاق والانفتاح..] لكي يصدع فينا ما نقرأ ويشيع مغزاه في الفؤاد [...] القرآن، في منحاه العام، ترجيعة متجدّدة، متسارعة، متنامية لنغمة واحدة، ردّة عنيفة على صدمة مروّعة وكشف مذهل...»[٢٠٠].

ولا نظنّ أنّ تأويل بعضهم تفصيل العروي مستويات التراث على طريقة أركون هو مجرّد إجراء بيداغوجيّ بيّن به للنّاس وحدة الماضي مع الآخر الغربي من أجل تذويب الحواجز النّفسيّة، والإقناع بالمصير المشترك، ومن ثَمَّ ضرورة اقتباس تجارب هذا الآخر، كما ذهب إلى ذلك بعضهم بقوله: نفهم «من خلال إلحاحه [يعني العروي] على البعدين الإبراهيمي والهليني في الإسلام التاريخي، وتأكيده على التواصل بين موطن النبي وحضارات العالم المتوسطي، أنه يدفعنا دفعاً إلى الاقتناع بأننا جزء من العالم، وبأن تجربتنا قطعة من تجاربه المسترسلة، وبأن هناك تاريخاً وحضارة وثقافة مشتركة تجمعنا بالآخر أي الغرب! والحال، لماذا لا نفك طوق التقليد عن أعناقنا، كما فعل

---

(١٩٧) العروي، **السنّة والإصلاح**، ص ٤٨ ـ ٤٩. ٥٢ ـ ٥٥، ٥٨، ٨٩ ـ ٩٠ و٩٤.
(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٧، ٩٠، ٩٢ ـ ٩٣ و١١٠.
(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.
(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٦.



من ننتمي وإياه إلى نفس الفضاء التاريخي، فضاء وحدة النوع البشري ووحدة الكون ووحدانية الخالق»[٢٠١].

قد يتفهّم الدّارس أنّ تحديد مستويات التّراث، وتأكيد ما يجمع العرب المعاصرين والقدامى من صلات بأصحاب الدّيانات التّوحيديّة وبالتّراث المتوسّطيّ والهيلستيني، إنّما يهدف إلى التّقريب بين الحضارات، والإقناع بوحدة المصير عبر إثبات وحدة التّاريخ. أمّا ما لا يمكن تفهّمه هو أن يتبنّى العروي خطاباً عشقيّاً صوفيّاً مدّاحاً للنّصّ المؤسّس للتّراث بعد تلك الدّعوات الحارّة لمدة تزيد على ثلاثين سنة إلى القطع مع التّراث قطعاً تامّاً ونهائيّاً واعتباره مسؤولاً عن التخلّف والتّأخر عن سقف البشريّة الحديث!

ومهما يكن من اختلاف في تعريف التّراث، ومهما يكن من وعي المفكّرين الثّلاثة بالخصوصيّة المغاربيّة، وتفاوتهم في ذلك الوعي. فإنّ الدّارس لا يجد لهذا الاعتبار الأثر المرجوّ في تصوّرهم مفهومَ القطيعة، ذلك أنّ المجتمعات العربيّة والإسلاميّة لا تخضع بالقدر ذاته إلى التّقليد. ولا تنظر إلى الدّين النّظرة نفسها، بل تختلف علاقتها بالتّراث، ويتفاوت انشدادها إلى التّقليد، وتتلوّن استجابتها إلى مطالب الدّين من إقليم إلى آخر، ومن مجتمع إلى مجتمع غيره بحسب ما كان لكلّ إقليم أو مجتمع من تجارب تاريخيّة وثقافيّة خاصّة، تظهر تلقائيّاً في السّلوك وردود الأفعال والأذواق والمطامح المختلفة... إلخ. وهكذا جمع التّعميمُ المخلُّ المفكّرين الثّلاثةَ؛ فلم نجد تخصيصاً في مطلب القطيعة على نحو يطابق مجتمعاً دون آخر، كأنّ ما يصحّ قوله عن المجتمع اللبنانيّ أو التّونسيّ أو الجزائريّ... إلخ يصحّ بالقدر نفسه على المجتمع السّعوديّ أو الخليجيّ عموماً أو المصريّ... إلخ.

أمّا في ما يتّصل بالعوائق، فقد اختلف المفكّرون الثّلاثة في تشخيصها اختلافاً بيّناً، ففي حين رأى الجابري أنّها ذات طبيعة إيبيستيمولوجيّة تتمثّل في سيادة اللامعقول نتيجة هزيمة العقل البرهاني أمام العقلين البيانيّ والعرفانيّ منذ عصر أبي حامد الغزالي (القرن الخامس للهجرة)، فإنّ أركون قد اعتبر عوائق التّراث ذات طبيعة تأويليّة وتتمثّل بفرض القراءة الواحدة وطمس ما عداها، وهو ما نتج منه تقليص دائرة ما يسمح التّفكير فيه، والتّوسيع المستمرّ في دائرتي اللامفكَّر فيه والمستحيل التّفكير فيه. وخالفهما العروي باعتبار عوائق التّراث ذات طبيعة تاريخيّة. إذ نجمت عن تقدّم قسم من البشريّة، فحكم على غيره بالتّأخر. وبذلك أصبح العقل التّراثيّ: عقل الأسماء والحدود مُتجاوَزاً تاريخيّاً ومنهجيّاً ونظريّاً بعقل حديث هو عقل الفعل والمبادرة.

ومثلما شهد تعريف التّراث وتشخيص عوائقه عند المفكّرين الثلاثة وجوهاً من الائتلاف والاختلاف، فقد تميّز تحديدهم لتاريخ أزمة التّراث أيضاً تردّداً بين الاتّفاق والافتراق: فالجابري يرى أنّ الأزمة وبداية تشكّل العوائق قد بدأت في عصر التّدوين واكتملت في عصر الغزالي

(٢٠١) بوشنتوف، «تاريخية التقليد وحداثة التغيير،» فقرة ٥.



في القرن الحادي عشر. أمّا أركون فيرى أنّ الأزمة قد بدأت بالتّشكّل في العصر الكلاسيكيّ (٧٦٧م ـ ١٠٥٨م). ولكنّها استحكمت في المرحلة السّكولستيكيّة (أي من نهاية المرحلة السّابقة إلى القرن التاسع عشر، وإلى الآن ربّما على اختلاف في تحديد التّواريخ، بينّاه في حينه). ويرى العروي أنّ الأزمة وعوائق التّراث إنّما هي حديثة، أي بداية من القرن السادس عشر حين ظهرت النّهضة الأوروبيّة، وبدأ تاريخ جديد بالتّشكّل متجاوزاً منظومات الحقيقة القديمة. وهكذا فإنّ أركون يتّفق عموماً مع الجابري في أنّ أزمة التّراث وعوائقه قديمة، ولكنّه يتّفق مع العروي، مخالفاً بذلك الجابري، من جهة أخرى في اعتباره الحداثة الأوروبية عاملاً فاعلاً في تعميق تلك الأزمة. وتعود وجوه الاتّفاق والافتراق التي رصدنا عند المفكّرين الثّلاثة إلى المناهج التي وظّفها كلّ منهم في قراءة التّراث ومراجعته: فالجابري قد استعمل المنهج الإيبيستيمولوجيّ الذي يحتفي بالبنية ويهمل التّاريخ، أمّا العروي فقد وظّف المنهج التّاريخيّ، في حين توسّط أركون بينهما بتوظيف المنهجين السّابقين مع مناهج أخرى، كما سنرى تفصيلاً في المقارنة على المستوى المنهجيّ.

ويمكن إجمال مستويات التّراث وطبيعة عوائقه وتاريخ الأزمة عند المفكّرين الثّلاثة على النّحو الآتي:

	مستويات التّراث	طبيعة عوائق التّراث	تاريخ الأزمة
محمد عابد الجابري	عالِم	إيبيستيمولوجيّة (اللامعقول)	قديم
محمد أركون	متعدّد المستويات	تأويليّة (واحديّة التّأويل ومعاداة الانفتاح والمرونة)	قديم وحديث
عبد الله العروي	عالِم أساساً، فمتعدّد	تاريخيّة (التّأخّر عن المتاح للبشريّة جمعاء)	حديث أساساً، وقديم

وأمام هذه الاختلافات في تحديد موضوع القطيعة (التّراث)، وفي تحديد طبيعة العوائق، وفي ضبط تاريخ واضح وموحّد للأزمة، يتساءل الدّارس إن كان الأمر عائداً إلى عسر الإشكاليّة أم إلى عدّة المفكّرين الثّلاثة، أم إلى الإثنين معاً؟ وهو ما نميل إلى اعتقاده.

ج ـ الائتلاف والاختلاف في ضعف النّقد المزدوج وآثاره

من المسلّمات الأساسيّة التي وجّهت مشاريع المفكّرين الثّلاثة النّقديّة نظرُهم إلى التّراث بوصفه عائقاً أمام التقدّم والتّحديث. لذلك فإنّ الحداثة قد كانت حاضرة في نقدهم التّراث بمفاهيمها ورؤاها ومناهجها، بدءاً بمفهوم القطيعة نفسه. ولم يسعوا إلى نقد الحداثة كما هو الشّأن في مدوّنة العروي. وإن فعلوا، فبصورة ضيّقة مقارنة بنقدهم التّراثَ كما فعل الجابري وأركون. وإلى غياب هذا النّقد المزدوج، في رأينا، تعود كثير من النّتائج السّلبيّة التي حدّت من فاعليّة المشاريع التّحديثيّة التي نذر لها المفكّرون الثّلاثة جهودهم الفكريّة. إذ فشلوا في ابتداع هامش جديد يعلو



على لاعقلانيّة التّراث وتقليديّته، ويحاور الحداثة الغربيّة من خارجها المنسيّ والمهمل واللامفكّر فيه[٢٠٢].

ويكشف الفحص المتأنّي أنّ تصويب سهام النّقد صوب التّراث دون الحداثة ليس من المسلّمات كما يُفهم من مدوّنة المفكّرين الثّلاثة. وأنّه لا يجاريهم فيه كثيرون. من ذلك دعوة برهان غليون إلى أنّه «ينبغي أن نخرج من نقد التراث وتكييفه أو تحويره إلى نقد العقل، عقل الحداثة وفكرها، حتى نفهم لماذا تحولت الثقافة إلى تراث، وكادت تتحول إلى ركام، غير قادرة على تحقيق وظائفها الأساسية في المجتمع»[٢٠٣]. أي أنّ علّة تأخّر التّراث وتفتّته، وتحوّله إلى عائق قد يكون من فعل الحداثة نفسها، خاصّة في ظلّ ما نعرف من بعض مظاهر التّدمير التي صاحبتها خلال حقبة من التّاريخ. تجسّدت أعتى صورها في ظاهرة الاستعمار المباشر.

ويعلّل غليون موقفه بأنّ طرح الحداثة نفسها في صورة اختيار بين التقدّم وبين التّراث رمزِ وحدة الجماعة واستمرارها، إنّما هو سعي من حيث لا يدري دعاتُها إلى تقوية نزعة العداء ضدّها، وإلى خلق صراع داخل المجتمعات بين أنصارها وأنصار التّراث والمحافظة. وهو صراع نافل، لأنّه يسجن دعاة التقدّم في العدميّة الثّقافيّة، ويحشر أنصار التّراث في العدميّة الحضاريّة[٢٠٤]. ولهذا الموقف ما يدعمه في التّجربة العربيّة مع الحداثة منذ السبعينيات إلى اليوم على الأقلّ. ولعلّ في خيبات المثقّفين العرب، وفي شعورهم باليأس والإحباط، وفي تراجعهم عن كثير من أطروحاتهم كما سنرى في فقرة لاحقة، ما يؤكّد ما ذهبنا إليه.

فهل يكمن الحلّ مثلاً في استدراج الفقهاء ورجال الدّين، وفي تفعيل عوامل التّحديث والتّنوير من داخل التّراث نفسه دون توظيف لمفاهيم القطع والفصل والبتر والحسم... إلخ تلك المفاهيم العنيفة الجارحة التي تستعدي الإنسان العربيّ دون أن تحقّق مبتغاها؟

يستند بعض الباحثين، لتدعيم هذا الرّأي، إلى التّجربة الغربيّة نفسها، لا ليستعيروا منها مفهوم القطيعة كما ذهب إلى ذلك ثالوث الحداثة المغاربيّة، ولكن ليستلهموا منها وجها آخر يبدو أكثر فاعليّة وانسجاماً مع الواقع العربيّ الإسلاميّ. ويكتسي هذا الاستلهام مشروعيّته من فشل الدّعوات إلى القطيعة مع التّراث بمختلف مستوياتها، مهما كانت أسباب ذلك الفشل الذي لا يمكن الاختلاف في واقعيّته. يقول لطفي بوشنتوف: «يتبين من أعمال ماكس فيبر وإرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) ولوسيان فيفر (Lucien Febvre) وبيير شونو (Pierre Chaunu) وغيرهم، أن التغيير في الغرب انبجس ونشأ في الوسط الديني، وليس خارجه، وأن رجال الدين هم أول من نهض بالإصلاح، وأن قراءة الإصلاحيين التوراة والإنجيل، من الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية، هي

(٢٠٢) تعود فكرة النّقد المزدوج للمفكّر المغربيّ عبد الكبير الخطيبي، انظر تحليلها في: بنعبد العالي، التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، فصل: «الخطيبي والتراث الفلسفي»، ص ٤١ ـ ٤٥.

(٢٠٣) غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، ص ٣١٤.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٣١٣.



من كسرت قيود التقليد ودفعت إلى الفردانية وفتح الأبواب على مصراعيها لمساهمة عوامل وعناصر إضافية في تشييد العالم الحديث والحداثي. وتتطلب شروط الاستعارة التي تفرض نوعاً من التماثل أن يتساءل القارئ بدوره عن السبيل إلى إشراك علماء وفقهاء من العالم العربي الإسلامي في المشروع الحداثي»[٢٠٥]. وفي تقديرنا أنّ مزيجاً من مقاربة الجابري وأركون للتّراث كفيلة بتحقيق الغاية: أعني مراعاة الأوّل للّحظات الاختلافيّة بين المحيطين الغربيّ والإسلاميّ، وعمل الثّاني على تثوير التّراث من الدّاخل بكشف تناقضاته وانسداداته.

وعلى هذا النّحو تتهيّأ للفكر العربيّ الإسلاميّ مساحة يتقاطع فيها التّراث والحداثة على قاعدة الحوار النّقدي «كخيار لا بدّ منه، إذا ما أردنا امتصاص روح التقدم وعصارة منجزات الحداثة غير المنجزة في استهلاك ما يردفه لنا «الغير»، فالإنجاز يتطلب تصنيع وإعادة إنتاج المكتسبات الفكرية بذهنية منفتحة على ما يساعدنا في تأصيل حداثة «الآخر» في جسد «الأنا» المعتل من جراء المفارقة بين روح العلم وجسد التراث، بين ثوروية الحداثة وجذور التراث»[٢٠٦].

إنّ الحداثة الغربيّة منجز بشريّ، لم يتمّ إلّا في ضوء مشكلات اجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة عينيّة، وانطلاقاً من أشواق الإنسان المشروط بظروفه الحياتيّة وآفاقه المعرفيّة والقيميّة والجماليّة، ومهما اكتسبت تلك الحداثة عبر سيرورتها التّاريخيّة من أبعاد كونيّة فإنّها تظلّ مشدودة إلى المشكلات التي استدعتها وإلى الظروف التي أحاطت بنشأتها.

وإذا كان التّراث في لحظة ما من التّاريخ قد بدا متخلّفاً وعائقاً في وجه التقدّم أو مستنفَداً من أسباب القوّة والحياة، فإنّ ذلك لا يمنع مطلقاً من محاولة استنفار قواه. وهو أمر يتمّ تلقائيّاً في ضوء الشّعور بوطأة التّأخر والحاجة إلى مواجهة الآخر المتقدّم. ذلك الآخر الذي لا يظهر غالباً إلّا بمظهر المعرقل والمربك لكلّ محاولة للتّحديث أو التّقدّم متوسّلاً شتّى الوسائل: العنيفة منها والنّاعمة.

فهل يجوز القول إنّ تبنّي القطيعة مع العمق التّاريخيّ للذّات ومع ما يضمن توازنها وتماسكها (التّراث) هو ضرب من الوقوع في مكر الآخر، والانخداع بسرابه؟

ألا يمكن القول إنّ تبنّي المفكّرين الثّلاثة (وكثيرين غيرهم) لخطاب القطيعة، ورفض منطق الحوار الذي أشرنا إليه آنفا، إنّما يكشف عن أزماتهم الذّاتيّة أكثر ممّا يكشف عن أزمة التّراث؟

ألم تتّسم علاقاتهم الفكريّة في ما بينهم بالقطيعة لا بالحوار المحقّق للتراكم والتّلاقح؟

أما اكتفى العروي بالتّلميح إلى الجابري واسماً إيّاه بـ « «عابد» التّراث الذي يجهل مطلقاً العلوم الحديثة»[٢٠٧] ألم يغب الحوار بينهما، وهو ما كان يمكن أن يثري السّاحة الثّقافيّة ويغنيَ طرحيهما المتقابلين؟

---

(٢٠٥) بوشنتوف، «تاريخية التقليد وحداثة التغيير،» فقرة ١.

(٢٠٦) نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، العروي، ص ٥٠٤.

(٢٠٧) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٥٩.



ألم يفعل الجابري الأمر نفسه حين لمّح للعروي وهو يتحدّث عن المفكّرين العرب الذين تبدو صلتهم بالتّراث الأوروبي أقوى من صلتهم بالتّراث العربيّ، متّهماً دعوتهم إلى إلغاء التّراث بأنّها وهم وضرب من الشطحات الفكريّة؟[٢٠٨]

أما شكا أركون من تجاهل العروي له في كتابه مفهوم العقل رغم اتّفاق الشّواغل[٢٠٩]؟

ألم يستغرب تجاهلَ العروي لزميله في الجامعة محمد عابد الجابري كذلك، منتهياً إلى القول: «للأسف فإن المثقفين العرب (والمغاربة بشكل خاص) لا يستشهدون ببعضهم البعض. إنهم يأنفون من ذكر أسماء بعضهم بعضاً»[٢١٠]؟

د ـ الائتلاف والاختلاف في مفهوم العقل

يمكن اعتبار الاشتغال بمفهوم العقل ونقده من المنطلقات النّظريّة الأساسيّة التي جمعت بين مفكّري الحداثة المغاربيّين الثّلاثة، وإليه تنسب فضائل اجتهاداتهم، غير أنّ مقاربتنا ستنصبّ على بيان وجوه القصور دون غيرها، وذلك ضمن رؤية مقارنيّة لتَقَدُّم نقد هذا العقل عند المفكّرين الثّلاثة بصورة منفردة. فقد تبنّوا مفهوماً كانطيّاً للعقل، وإن اختلفوا بعد ذلك في تطبيقه، وتطعيمه باجتهادات تنظيريّة لاحقة. وأعلنوا جميعاً أنّهم لا يقصدون بالنّقد المذاهب والأفكار، وسائر منتجات العقل، بل يتوجّهون إلى نقد آليات اشتغال العقل، وكيفيّة إنتاجه المعرفة، وهو عين ما دشّن به كانط الفكر النّقدي الحديث. يقول كانط: «لا أقصد البتّة بهذا نقد كتب أو مذاهب، ولكنْ نقدَ قدرات العقل بصورة عامّة»[٢١١]. ويتميّز العقل الكانطي المقصود بأنّه عقل تاريخيّ، بكلّ ما يستدعيه هذا القول من مزايا ومثالب تجسّدت في مشاريع المفكّرين الثّلاثة النقدية، فلم يعد العقل هو تلك القوّة المفارقة، ولا ذلك الجوهر الثّابت، ولا تلك المبادئ التي ينبغي مراعاتها لتحصيل المعرفة الحقيقيّة واليقينيّة[٢١٢].

وفي هذا السّياق يلخّص الباحث المغربي عبد الله المالكي[٢١٣] الخصائص المشتركة للعقل عند الجابري وأركون (ويصحّ أيضاً على العقل عند العروي)، بقوله: إنّ العقل الذي يستخدمه أركون

---

(٢٠٨) الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ص ١٠٤.

(٢٠٩) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ص ٥٦.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢١١) Kant, *Critique de la raison pure*, p. 31.

(٢١٢) بخصوص القول بأنّ العقل قوّة مفارقة، وجوهر ثابت، انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، ١٩٨٢)، ج ٢، ص ٨٤ ـ ٩٠، وعلي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، ضبطه وفهرسه عبد الحكيم القاضي (القاهرة: دار الكتاب العربي؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩١)، مادة عقل، ص ١٥٧.

وبخصوص القول بأنّ العقل جملة من المبادئ الثّابتة، انظر: René Descartes, *Discours de la méthode* (Paris: Flammarion, 1966), and Francis Bacon, *Nouvum Organum* (Paris: Presses universitaires de France, 2010).

(٢١٣) عبد الله بن محمد المالكي، «بين أركون والجابري ... قراءة تحليليّة للأبعاد الفلسفيّة،» موقع نوافذ (٢٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠)، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-139835.htm>، الفقرة: ٤، ص ٣ ـ ١٠. (بتصرّف).



والجابري هو عقل تاريخيّ، يتطوّر من عصر إلى آخر، والإيبيستيمولوجيا وفلسفة العلوم المعاصرة لم تعد تقبل بإمكان وجود عقل ثابت لا يتغيّر أو عقل يحتكر الحقيقة النهائيّة، بل أصبح هذا العقل مشروطاً بأنظمة تاريخيّة واجتماعية محدّدة، يوجد بوجودها ويزول بزوالها. فهو في صيرورة تاريخيّة دائمة. وتترتب عن ذلك النّتائج الآتية:

- اعتبار العقل **متحوّلاً وغير ثابت**، فلا يوجد في مفهومه معنى المطلق والكلّيّ والثّابت. وهو ما نجده فعلاً عند المفكّرين الثّلاثة. ولعلّ هذه النّتيجة هي الأكثر تأثيراً في القول بمفهوم القطيعة بين الماضي والحاضر والمستقبل. فالعقل عند العروي يتطوّر حتماً بتقدّم التّاريخ بكل أبعاده الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة ضمن مسار واحد للبشريّة، يتحقّق في مكان ما من المعمورة، فيفرض على البقيّة المتأخرة المُطَابَقةَ معه إن راموا التقدّم. ويدلّ تبنّي أركون للعقل الاستطلاعيّ المنبثق حديثاً كما يسميّه عن عدم الثّبات والتّحوّل باعتبارهما سمتيْن للمرحلة الفوق حداثيّة. أمّا عند الجابري، فتتجسّد هذه الخاصّيّة في أنّه «يمكن النظر إلى «العقل العربي» بوصفه عقلاً فاعلاً ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد...»[٢١٤].

- الإقرار **بخاصّيّة انفتاح العقل**، وهو ما يعني عدم إلغاء اللامعقول أو إقصائه (الخيال والعاطفة والشعور، والوحي وحقوق الرّوح في مقابل حقوق الجسد... إلخ). وتنعكس هذه الخاصّيّة في العقل المنبثق الصّاعد عند أركون[٢١٥].

- القول بـ **تعدّديّة العقول**، وهي من خصائصه المترتّبة عن الخاصّيّتين السّابقتين، ونتيجةً للنّزعة الذّاتيّة في الفلسفة المعاصرة. لذلك أصبح من الجائز الحديث عن عقل عربيّ وآخر غربيّ... إلخ.. وعن عقل أخلاقيّ وآخر سياسيّ، وعن عقل إسلاميّ وعقل مسيحيّ وعقل يهوديّ... إلخ وهو ما يمثّل أساس مشروعَيْ الجابري وأركون[٢١٦]، رغم اختلافهما في اعتبار **الأوّل** العقل العربيّ موضوع دراسته، واعتبار **الثّاني** العقل الإسلاميّ موضوع اشتغاله. وكان لاختيار كلّ منهما صفةً محدّدة للعقل آثار في مستوى النّتائج والخلاصات، فضلاً عن التعلّق برهانات مخصوصة من وراء نقد التّراث. أمّا العروي الذي اعتمد صفة الإسلاميّ للعقل الذي جعله موضوعاً للنّقد، فإنّه خلافاً للجابري وأركون، لم يول هذا الاختيار وزناً يذكر في معالجته التّراث. وليس من المبالغة في شيء القول إنّ السّبب في ذلك هو أنّ من قصد إلى القطع النّهائيّ لا تعنيه تفاصيل المقطوع معه.

إنّ ما يُخشى من الخصائص السّابقة التي ترتّبت عن القول بتاريخيّة العقل، والتي اشترك المفكّرون الثّلاثة بالقول ببعضها، هو أن تؤدّي إلى موت العقل الذي أعلنه مفكرو ما بعد الحداثة

---

(٢١٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٦.
(٢١٥) أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٦٠.
(٢١٦) انظر دفاع أركون عن هذه التّعدّدية في: المصدر نفسه، ص ٢٣.



العدميّون: نيتشه وفوكو ودريدا وغيرهم[٢١٧]، ومن نتائجه المحتملة أنّ التّسليم بتعدّد العقول، وتجاوز بعضها بعضاً تاريخيّاً ومعرفيّاً، قد يؤدّي إلى انفصال العقول عبر التّاريخ وتعذّر التّواصل والتّفاهم بينها.

فهل كان المفكّرون الثّلاثة على وعي بتلك المزالق، أم أنّ ضمور جهودهم النّقديّة للفكر الغربيّ قد منعهم من رؤيتها؟ وإلى أيّ مدى يمكن أن تكون كيفيّة استلهامهم مفهوماً محدّداً هو مفهوم القطيعة نموذجاً عاكساً طريقة تعاملهم مع الفكر الغربيّ؟

هـ ـ الائتلاف والاختلاف في حدود استلهام مفهوم القطيعة من الفكر الغربيّ

ننطلق في هذه الفقرة من اعتبار الكيفيّة التي استلهم بها الجابري وأركون والعروي مفهوم القطيعة من المنطلقات النّظريّة. ونتّجه في معالجة هذه الإشكاليّة إلى المزاوجة بين أمرين:

ـ رصد الاختلاف والائتلاف بين المفكّرين الثّلاثة في توظيفهم مفهوم القطيعة.

ـ تبيّن مدى تفاوتهم في الوفاء لمفهوم القطيعة في منابتها الغربيّة.

يشترك الجابري وأركون والعروي في التّغاضي عن السّياق الحضاريّ والمعرفيّ الذي ظهر فيه مفهوم القطيعة عند الغربيّين، وعن اختلافه التّامّ عن السّياق الذي حفّ بدعوتهم إليه في المجال العربيّ. فلئن ظهر هذا المفهوم في المجال التّداوليّ الغربيّ في مناخ علميّ تميّز بتتالي الاكتشافات العلميّة والاختراعات، وفي سياق من رسوخ القيم الثّقافيّة وثباتها، ومن الثّراء الفكريّ اللذين يسمحان بنوع من التّرف دون الخشية من أيّ آثار سلبيّة، فإنّ سياق استلهامه في المجال التّداولي العربي يتميّز، على خلاف ذلك، بالتّأخّر الشّامل في المجال العلميّ، وبالتّبعيّة والهشاشة في مستوى العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة.

ولعلّ هذا الاختلاف هو ما ولّد انقلاباً في رهانات القطيعة المُستجلَبة عند المفكَرين الثّلاثة. فقد ظهر مفهوم القطيعة علميّاً محضاً، وربما جاء ليقطع الطّريق على الاختراق الإيديولوجيّ نفسه للمعرفة. أمّا عند المفكّرين الثّلاثة، فوُظّف توظيف إيديولوجيّاً، وعُدَّ «أفضل هدية قدمها النقد المعرفي إلى المقاربة الإيديولوجية»[٢١٨]. فالعروي، ناقد الإيديولوجيا العربيّة المعاصر، هو داعية الإيديولوجيا القوميّة التي تعني عنده الماركسيّة التّاريخانيّة. والجابري يعلن صراحة عن رهاناته الإيديولوجيّة، ويرى أنّ الإعلان عن تلك الرّهانات والوعي بها أفضل من إخفائها أو عدم الوعي بها. أمّا عند أركون فيبدو الهاجس الإيديولوجيّ أقلّ حضوراً، بل إنّه يرى أنّ من الأسباب القويّة

(٢١٧) حول انعدام الثّبات. وتخلخل دعائم الوجود «كالجوهر والوجود والكينونة والوعي والحقيقة والله والإنسان». انظر: عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة؛ العدد ٢٣٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨)، ص ٩٥. (توجّه الكتاب نقديّ أدبيّ لكنّه في معالجة أسس الحداثة لا ينفكّ عن التّفكير الفلسفيّ).

(٢١٨) هاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟،» (١)، <http://maghress.com/hespress/19785>.



لنقده العقلَ الأرثوذكسيّ هو إخضاعُه الدّينَ للمصالح الإيديولوجيّة. ولكن هل يمكن الزّعم حقّاً بخلوّ مشروعه من هذا الهاجس(٢١٩)؟

وممّا يلاحظ أيضاً أنّ المرجعيّة الغربيّة في إشكاليّة القطيعة في مدوّنتَي الجابري وأركون قد كانت أكثر وضوحاً منها عند العروي. فالجابري يوظّف المنهج البنيويّ، ويؤمن بالقطيعة في شكل قفزات ثوريّة على طريقة تصوّر باشلار وتوماس كون. ولولا أنّه لم يرتّب العقول الثّلاثة في التّراث ترتيباً زمنيّاً تعاقبيّاً واضحاً (وإن كان لم يهمل هذا التّرتيب تماماً)، لأمكن المماثلة بينها وبين المراحل الثّلاث للفكر العلميّ عند باشلار. ونعني بذلك: الحالة ما قبل علمية، وهي حالة تشاكل النّظام العرفانيّ في لاعقلانيّته. والحالة العلميّة، وهي حالة تشبه النّظام البيانيّ في عقلانيّته المحدودة. والحالة العلمية الجديدة، وهي حالة تضارع النّظام البرهانيّ بالتزامه العقلانيّ. أمّا مفهوم وحدة الإشكالية الذي يوازن مفهوم الإيبيستيمية(٢٢٠)، فهو يقرّبه من تقسيم ميشال فوكو الفكر الغربيّ إلى ثلاث حقب معرفيّة دعا كلّاً منها بـ «الإيبيستيمية» الذي يعني جملة القيم الإيبيستيمولوجيّة والشروط المعرفيّة الضمنيّة التي يحتكم إليها سلوك الأفراد والجماعات وأنماط تفكيرهم في حقبة ما من التّاريخ(٢٢١).

وإذا كان فوكو قد انتهى إلى تحديد ثلاث قيم إيبيستيمولوجيّة استند إليها الفكر الغربيّ في إنتاج المعرفة هي: التّشابه والتّماثل، والتّاريخ والإنسان. فإنّ مراجعة الجابري أيضاً التّراث العربي قد أدّت إلى تحديد ثلاثة نظم معرفيّة ذات قيم إيبيستيمولوجيّة مختلفة، هي النّظام العرفانيّ والنّظام البيانيّ والنّظام البرهانيّ.

أمّا بالنسبة إلى أركون، فقد اختلف استلهامه مفهوم القطيعة الغربيّ عن الجابري وإن اتّفقت المرجعيّات أحياناً. فلئن اشترك مع الجابري في الاستناد إلى مفهوم القطيعة عند باشلار، وفي نقد العقل الإسلاميّ نقداً إيبيستيمولوجيّاً، فإنّ مراحل الفكر العربيّ وكيفيّة تحقيبها قد اختلفت عنده عن مثيلتها عند باشلار، وكانت أقلّ وضوحاً ممّا هي عليه عند الجابري. ولعلّ ذلك يعود إلى التعدّد المنهجيّ الذي توخّاه في قراءة التّراث. وفي مقابل ذلك، فإنّ صلته بفوكو تبدو أكثر متانة، إذ استعار

---

(٢١٩) انظر بخصوص الجابري قوله: «لا يمكن أن نقوم ببحث علمي مجرد في التراث بدون أن يكون هناك دافع إيديولوجي وإن هذا الدافع كما قلت مراراً. يجب أن نعيه وأن نتصرف في ضوئه بوعي، ذلك خير لنا ألف مرة من أن نغفله فنتحدث حديثاً إيديولوجياً ونحن نعتقد أننا براء من الإيديولوجيا». انظر: الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٢٨٣. أمّا الشّواهد على إدانة أركون للإيديولوجيا فهي أكثر من أن تحصى، انظر مثلاً قوله: «مسؤولية الدولة القائمة على العنف والقوّة في تحويل الرموز المنفتحة للدّين لصالحها، أي تحويلها إلى نوع من النظام القسري...». انظر: أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٦٨.

(٢٢٠) يعود مفهوم الإشكاليّة إلى ألتوسير الذي استعاره بدوره من جاك مارتان. انظر: زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على «البنيوية»، سلسلة مشكلات فلسفية؛ ٨ (القاهرة: مكتبة مصر؛ دار مصر للطباعة، [د. ت.])، ١٩٥.

(٢٢١) محمد عابد الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ط ١، مزيدة ومنقّحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٣٣ ـ ٣٤.



منه المنهج الحفريّ. ووظّف آليات التّنقيب في قراءة التّراث كما وظّفها فوكو من قبله في نقده للفلسفة والعلم(٢٢٢).

ويكشف التّواتر الكثيف لمصطلحات الأركيولوجيا عند أركون عن استفادته من المنهج ذاته الذي أسّس عليه فوكو مفهوم القطيعة في الفكر الغربي، ومنها: النّبش، الزّحزحة، الحفر، التّعرية، المطمور، الطّبقات، التّراكم، التّنقيب... إلخ) منقولة من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ كما هو الشّأن عند ميشال فوكو.

كما استعمل مفهوم الإيبيستيمية الفوكونيّ للتّمييز بين أسس اشتغال العقل السّكولاستيكي المؤسّس للسّياج الدّغمائيّ المغلق، وأسس العقل الاستطلاعيّ المنبثق حديثاً الذي يروم تأثيله في السّياق العربيّ المعاصر على أساس القطيعة بينهما، لا القطيعة التّامّة، بل قطيعة لا تنفكّ عن مادّتها التّراثيّة، وتكتفي بتحديث الفهم والتّأويل. فالتّغيير يصيب الرّؤية لا الموضوع في ذاته، مثلما أنّ ظاهرة طبيعيّة كظاهرة البرق كان ينظر إليها نظرة سحريّة، ثم تبيّن أنّها ظاهرة فيزيائيّة كهربائيّة. ويشبه مسلك أركون هذا بنظريّة توماس كون في التحوّل من براديغم إلى آخر مع المحافظة على الموضوع، إذ يشبّهه بتحوّلات الإدراك الجشطالتيّ الذي نرى بموجبه العلامات المرسومة على الورق في صورة طائر، ثم نراها بعد ذلك في صورة ظبي، والعكس بالعكس(٢٢٣). فالتّحوّل كما هو واضح يصيب الرّؤية وزاوية النّظر لا موضوع الإدراك نفسه. أليس رهانه تأسيس لاهوت جديد (ثيولوجيا جديدة) انطلاقاً من المادّة التّراثيّة نفسها؟

وتتّضح صلة أركون ببول فيرابند في مستوى التعدّد المنهجيّ. إذ بدا مشروع الإسلاميّات التطبيقيّة كما لو كان تطبيقاً لأطروحات فيرابند حول المكاسب النظريّة التي يمكن أن تتحقّق بتعديد المناهج في الكشف العلمي، كما يبدو التّماثل في تبنّي الانفتاح على شتّى الأنساق المعرفيّة التي طوّرها الإنسان بما فيها تلك الأنساق التي تحتضن اللامعقول كالأسطورة والخيال والوحي... إلخ(٢٢٤).

أمّا العروي فإنّ المنهج التّاريخيّ الذي اعتمده قد نأى به عن أطروحات فوكو البنيويّة. وجعله منخرطاً في إشكاليّة القطيعة التي انتهت إليها دراسات ألتوسير لفكر ماركس. فميّز بين ماركس الشّاب الإيديولوجيّ، وماركس الكهل العلميّ. ولئن أقرّ تلك القطيعة، فإنّه لم يجارِ ألتوسير في

---

(٢٢٢) جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ العدد ٢٠٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٦)، ص ١١٥. انظر أيضاً: قول هاشم «هل يختلف نقد أركون لمنهجية الاستشراق عن نقد ميشيل فوكو لتاريخ الأفكار التقليدي الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر (...)؟ لا أعتقد». انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ١٤٧، هامش (*) لهاشم صالح.

(٢٢٣) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ العدد ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ١٢٤. الملاحظ أنّ النظرة السّحرية تتّخذ عدّة أشكال على خلاف التّفسير العلمي.

(٢٢٤) بخصوص فيرابند، انظر الفقرة: ٣ ـ ٢ ـ ٣ ـ ١ ـ نسبيّة المعرفة العلميّة، من مدخل هذا البحث. وانظر التشابه بين رفض فيرابند لكل منهج في تطوّر العلم (Contre la méthode)، وبين قول أركون واصفاً العقل الاستطلاعي الجديد: «إنه ينتمي إلى مذهب الاتّهام الفلسفي المنهاجي البنّاء، هذا المذهب الذي يشكّ في كل ما ينطق به العقل ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواء أو بعده». انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ص ٩.



تولّي ماركس العلمي، بل انحاز إلى ماركس الإيديولوجيّ. وبذلك يجوز القول إنّ استلهام العروي القطيعة الألتوسيريّة كان استلهاماً نقدياً. إذ قلب اتّجاه القطيعة الألتوسيريّة. وليس دقيقاً في ما نرى قول الباحث المغربي سعيد بنسعيد أنّ داعية التّاريخانيّة لا يبدو معنيّاً بـ«الجديد الذي تحمله نظرية ألتوسير في الإيديولوجيا: لا يناقشه فيقبله أو يرفضه. هو بكل بساطة لا ينظر إليه»[٢٢٥]. فالاتّجاه المعكوس الذي منحه العروي للقطيعة الألتوسيريّة هو الذي مكّنه من اعتماد التّاريخانيّة أسّاً للقطيعة الكبرى.

وتستدعي القطيعة الكبرى عند العروي خصائص القطيعة الإيبيستيمولوجيّة عند باشلار رغم عدم تصريح العروي بمرجعيّته، كما هو شأنه غالباً في مجادلة الأفكار والمفاهيم. فباشلار يرى أنّ العلوم تتقدّم عبر قفزات نوعيّة. وتفضي تلك القفزات، عنده، إلى نشأة نظريّة علميّة جديدة لا تستند في أسسها ومبادئها إلى ما قبلها من نظريّات. ويضرب على ذلك مثل فيزياء أينشتاين التي لا تستند في أسسها إلى فيزياء نيوتن، مثلما أنّ فيزياء نيوتن لا تستند إلى ذات الأسس التي تستند إليها فيزياء غاليلي وهكذا ... كذلك فإنّ القطيعة بين التّراث والفكر الحداثيّ، عند العروي، هي قطيعة تامّة، ولا شيء من الثّاني يمتّ بصلة إلى الأوّل.

ويستحضر الدّارس، في سياق الطّابع الثّوري للانتقال من التّقليد إلى الحداثة عند العروي، رؤية توماس كون لكيفيّة التّقدّم العلمي وهي كيفيّة ثوريّة يقع التّخلّي بموجبها عن نموذج إرشاديّ قديم، وتبنّي نموذج إرشاديّ جديد مختلف عنه[٢٢٦].

هكذا نخلص إلى أنّ مرجعيّات المفكّرين المغاربة الثّلاثة في بلورة مفهوم القطيعة كانت متنوّعة، وأنّ استلهامهم ذلك المفهوم من منابته الغربيّة العلميّة منها والإنسانيّة الاجتماعيّة على السّواء كانت متفاوتة، إلّا أنّ الملاحظة الأبرز هي اتّفاقهم على عدم الاحتفاء بالسّياقات الفكريّة والحضاريّة الذي ظهر فيه هذا المفهوم بكلّ ما نتج من ذلك من هنات شابت دعواتهم إلى القطيعة مع التّراث.

٢ ـ وجوه الائتلاف والاختلاف في مستوى الأسس المنهجيّة

غنيّ عن التّذكير أنّ الجابري وأركون والعروي قد استخدموا في قراءة التّراث مناهج مختلفة.

ولئن اكتفى الجابري عموماً بمنهج واحد هو المنهج الإيبيستيمولوجي (نَعُدُّ المعالجة البنيويّة والتّحليل التّاريخيّ والطّرح الإيديولوجيّ في لحظة فصل الموضوع عن الذّات ثانويّة)، واقتصر العروي على النّقد الإيديولوجيّ منهجاً وحيداً، فإنّ أركون قد خالفهما بتوظيف ترسانة من المناهج في قراءة التّراث، مستفيداً من الثّورة المنهجيّة التي دشّنتها الحداثة وما بعد الحداثة على السّواء. وكان من نتائج واحديّة المنهج في مصنّفات العروي والجابري تفوّقاً في التّركيز، وزيادةً في العناية بالفرز والضّبط والتّصنيف المنهجيّين. فضلاً عن الاهتمام الواضح بترتيب المقدّمات واستنتاج

---

(٢٢٥) العلوي، «النقد الأيديولوجي وتحديث العقل العربي: قراءة في كتابة عبد الله العروي،» ص ٦٨.
(٢٢٦) كون، بنية الثورات العلميّة، ص ١٣١. .



النّتائج. وهذا يعني أنّ العروي والجابري كانا أكثر انشغالاً بالتّنظير والتّأصيل. إلّا أنّ أركون يبدو أبعد منهما غوصاً في التّراث من أجل الكشف عن طبقات النّصوص، وأشدَّ تعرية لأعمق طبقات العقل الإسلاميّ من آليات لاشعوريّة ولامعقوليّة(٢٢٧). ولعلّ هذا السّبب تحديداً يجعل الباحث المغربيّ كمال عبد اللطيف يرى أنّ مشروع أركون النّقديّ هو الأكثر جرأة وعمقاً ونجاعة، مقارنة بغيره، لأنه بحث في نظام الأنظمة، كما يقول(٢٢٨).

ومن وجوه الاتّفاق المنهجيّة بين مفكّري الحداثة الثّلاثة وعيُهم بالاختلاف في ما بينهم في بعض الاختيارات المنهجيّة. وقد تميّز الجابري خاصّة برسم حدود منهجيّة بين اختياراته واختيارات أركون، لا في مستوى الاستراتيجات العامّة فحسب، بل في مستوى بعض الاختيارات المنهجيّة المحدّدة أيضاً.

يقول الجابري على صعيد الاستراتيجيّات الكبرى، إنّ: «الاختيار الاستراتيجي لصديقي أركون يختلف عن اختياري. نعم إنه يمارس هو الآخر نوعاً من النقد الإيبيستيمولوجي، ولكنه أوسع نطاقاً. وفوق ذلك مؤطراً تأطيراً «لاهوتياً» [...] وبإمكان القارئ أن يلمس الفرق بين اختياري الاستراتيجي واختيار الزميل أركون إذا هو مثلاً عمد إلى استخراج المفهوم الاستراتيجي في تحليلاتي. إنه سيجد مثلاً أن مفهوم اللفظ/المعنى، ومفهوم الأصل الفرع، يحتلان عندي موقعاً مركزياً ... أما عند الأخ أركون فقد نجد مفهوم «الأرثوذكسية» أو مفهوم «الرمز» أو مفهوم «الخيال» أو هذه المفاهيم جميعاً، تحتل عنده موقعاً مركزياً. وواضح، على الأقل بالنسبة إلي أن ما هو حاضر عنده غائب عندي ولربما العكس صحيح أيضاً»(٢٢٩).

أمّا في المستوى المنهجيّ المحدّد، فيعمد الجابري إلى تعليل رفضه النّقد اللاهوتي تعليلاً لافتاً، يكشف عن خضوعه لاعتبارات النّجاعة والتقبّل أكثر من مراعاته روحَ البحث التي لا يمكن أن تكون مثمرة إلّا بالانطلاق الحرّ في رحلة ارتياد آفاق المعرفة. يقول الجابري: «لا أرى الوطن العربي في وضعيته الراهنة يتحمل ما يمكن أن نعبِّر عنه بنقد لاهوتي.[...] لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور ونتطور معها، حتى لا نقفز على التاريخ»(٢٣٠).

وبسبب تقديم الجابري اعتبارات الواقع التّاريخي على مقتضيات البحث الحرّ والمغامر، رأى علي حرب أنّ الاستراتيجيّة الأركونيّة أوسُع مدى من استراتيجيّة الجابري، وأذهبُ في أعماق

---

(٢٢٧) حرب، نقد النص: النص والحقيقة؛ ١، ص ١١٦ ـ ١١٧. (بتصرّف: اكتفى علي حرب بالمقارنة بين الجابري وأركون، ولكنّنا أضفنا العروي إلى المقارنة). بخصوص النّقص في مستوى الضّبط والتّصنيف المنهجيّين، فقد سبق ان أشرنا إلى وصف علي حرب مدوّنة أركون بـ«الميوعة أو لنقل «الانفلاش» المنهجي» (ص ٨٥).

(٢٢٨) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربيّة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤)، ص ٨٠.

(٢٢٩) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٣٢١.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.



التّراث، وأبعدُ تقحّماً للمنطقة الخارجة عن دائرة البحث والتّفكير. تلك المنطقة التي تكبّل العقل العربيّ بحقّ[٢٣١].

وفي المستوى الثّاني أيضاً، يبدي الجابري وعياً بالاختلاف عن العروي (دون أن يذكر العروي كما أسلفنا)، وذلك برفضه المنهج التّاريخيّ، مبرّراً هذا الرّفض بتكريسه، نعني تكريس المنهج التّاريخيّ، للمركزيّة الأوروبيّة. يقول الجابري: «إذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو «بناء الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة صادراً بصورة صريحة أو ضمنية عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيغل [...] [فإنّ] هذا المنهج التاريخي يمارس بصراحة إمبريالية على التاريخ، يبرز ما يريد ويقمع ما لا يريد»[٢٣٢].

ويُجمل أحد الباحثين وجوه الائتلاف والاختلاف المنهجيّة بين الجابري وأركون والعروي في عدد من النّقاط بقوله: «إذا كان أركون يرى أن التراث يستمر فينا بشكل من الأشكال، وهي حقيقة أشار إليها الجابري، فهو من ناحية أخرى يشمئز من الإيديولوجيا ويعتبرها مفسدة للبحث العلمي، وهو ما يبعده من الجابري ويدنيه من العروي بوصف هذا الأخير ناقداً للإيديولوجيا. ولكن ثمة ما يبعده عن هذا الأخير، من خلال نقده الاستشراق الكلاسيكي بوصفه وارثاً للنزعة التاريخانية والفيلولوجية للقرن التاسع عشر. فالتاريخانية العروية سوف يُنظر إليها من قبل صاحب الإسلاميات التطبيقية بوصفها منهجاً متعجرفاً وتقليدياً لا يمثل الفائدة المطلوبة بكاملها، بل يحتاج إلى أن يفتح على مناهج أخرى»[٢٣٣].

وممّا يستحقّ الملاحظة أنّ جميع المناهج الموظّفة في قراءة التّراث عند المفكّرين الثّلاثة هي مناهج خارجيّة منقولة غير نابعة من التّراث، وطرحت كما لو أنّها من المسلّمات، ولا يمكن اختيار غيرها. والحال أنّها ليست كذلك عند كثير من الباحثين. يقول طه عبد الرحمن: «يجوز مبدئياً أن تكون هناك منهجية غير المنهجية المنقولة، قادرة على تحقيق مرادنا في التقويم بطريق أفضل من طريق المنهجية التي شاع استعمالها بين النقاد والدارسين، وإذا كان لا بدّ، للنهوض بممارسة التراث، من أن نقتبس منهجية مخصوصة، فالأولى أن نقتبس المنهجية التي أنتجتها هذه الممارسة في أيقظ عصورها مع فتح الباب لتنقيحها بحسب الحاجة، بدل أن نقتبس غيرها، لأن أسباب الاتصال مع تراثنا متوافرة، بينما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيره»[٢٣٤].

فهل يمكن، وفق الشّاهد السّابق، أن يكون تبنّي الجابري وأركون والعروي هذه المناهج الخارجيّة المنقولة هو من يكمن وراء قولهم بمفهوم القطيعة مع التّراث؟

---

(٢٣١) حرب، نقد النص: النص والحقيقة: ١، ص ١١٦.

(٢٣٢) الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٢٣٣) هاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟ (٣)».

(٢٣٤) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٩.



إنّ الجواب عن هذا السؤال ليزداد تعقيداً حين نعلم أنّ بعض الباحثين يذهبون إلى أبعد من ذلك، فيرون في استجلاب المناهج الخارجيّة أكثر من مجرّد استعانة بأدوات فنّيّة، بل قياساً غير دقيق ولا مشروع بين مشروعين اجتماعيّين يقع فيه تفويق الخارجيّ على الدّاخليّ، وجعلُ الأوّل مقياساً للثّاني. يقول الباحث حكيم بن حمودة: إنّ البرنامج المعرفيّ المغاربيّ «يتميّز أساساً بتغليبه النقد الخارجي ومحاجته لمشروع العقل المستقيل بمشاريع مجتمعية أخرى»[٢٣٥]. ويمكن إجمالاً تلخيص وجوه الاتّفاق والاختلاف بين المفكّرين الثّلاثة على النّحو الذي يبيّنه الجدول الآتي:

	واحديّة المنهج/تعدّديته	طبيعة المنهج	مرجعيّة المنهج
محمد عابد الجابري	منهج أساسيّ واحد	المنهج الإيبيستيمولوجيّ أساساً	خارجيّة
محمد أركون	تعدّدية منهجيّة	مناهج تاريخيّة واجتماعيّة وفلسفيّة ولسانيّة... إلخ	خارجيّة
عبد الله العروي	منهج أساسيّ واحد	النّقد الإيديولوجيّ أساساً	خارجيّة

هكذا، فإنّ وجوه الاختلاف والائتلاف بين المفكّرين الثّلاثة تبدو متنوّعة. ولئن تعلّقت الأولى بمظاهر مشتّتة وسطحيّة بهذا القدر أو ذاك، فإنّ الثّانية قد اتّصلت بالمستويات العميقة من اختياراتهم المنهجيّة وفي مقدّمها توسّل مناهج خارجيّة غير نابعة من التّراث نفسه، وهو ما ستتولّد عنه مستويات من الاتّفاق والافتراق تتّصل بنتائج القطيعة ورهاناتها عند مفكّري الحداثة الثّلاثة.

٣ ـ وجوه الائتلاف والاختلاف في مستوى طبيعة القطيعة ونتائجها ورهاناتها

اتّفق الجابري وأركون والعروي على ضرورة القطع مع التّراث كما أسلفنا. ولكنّهم اختلفوا في مدى تلك القطيعة وطبيعتها ورهاناتها؛ فقد تبنّى الجابري قطيعة صغرى مع التّراث، أمّا أركون فاتّجه إلى قطيعة وسطى، في حين دعا العروي إلى قطيعة كبرى. ولئن رموْا جميعاً إلى النّهضة والتّقدّم رهاناً أقصى للقطيعة، فإنّ أركون قد رأى أنّ تلك النّهضة تمرّ عبر تحرير لاهوتيّ بعد التّحرير السّياسيّ الذي تحقّق. أمّا الجابري، فتبنّى التّحرير الإيبيستيمولوجي من مظاهر اللامعقول في العقل العربيّ، وتخليص الوعي العربي من الفهم التّراثيّ للتّراث. ولم يرَ العروي سبيلاً للنّهضة إلّا التّحرير التّاريخيّ بالقطع نهائيّاً مع الوضعيّة التّاريخيّة الموسومة بالتّفويت وغير الاكتمال، واعتناق التّاريخ الغربيّ المكتمل.

وتخلص مقارنة أحد الباحثين بين القطيعة عند العروي والقطيعة عند أركون من حيث طبيعتها ومداها المُحتكمان إلى مُتصوَّر العلاقة بين الأنا والآخر إلى القول: «يبدو أنّ ثمة خلافاً ظاهراً هنا، بين ثورة العروي الثقافية، ودعوة أركون إلى التطور المرحلي التدريجي، لكنْ، إذا ما تمعّنا أكثر في الدعوتين، نجد تناغما بين ما يأمله العروي من المتغيرات الثقافية، لجهة تأمينها سبل التغيير على الصعد الأخرى، وبين ما يستجديه أركون من الدعوة إلى الارتقاء التدريجي، كيلا تنقطع أواصر

(٢٣٥) بن حمودة، «بعض الفرضيّات الأولية حول قصور الفكر المغاربي،» ص ١٣٣.



الصلة بين أمومة المجتمع العربي وبنوة الحداثة. ورغم ذلك، يبقى الفرق بين المفكِّرَيْن قائماً في أساس دعوة الأول إلى اللحاق بعلمية الغرب، حتى ولو استلزم ذلك العمل بالمقتضى الذرائعي في قراءة تراثنا وحداثتهم، ودعوة الثاني إلى تأويل التراث واستنطاقه لكي يتسق مع ما نحتاجه من علوم الغرب»[٢٣٦].

وينبغي التذكير، من جهة التّرتيب الزّمني لدعوات القطيعة، بأنّ دعوة العروي قد سبقت الدّعوتين السّابقتين، إذ انطلقت في نهاية السّتينيات وبداية السّبعينيات من القرن العشرين. ولم يبلور الجابري وأركون دعوتيهما إلى القطيعة مع التّراث إلّا في الثّمانينيات من القرن نفسه. فهل يمكن القول إنّ الدّعوتين الأخيرتين قد جاءتا ردّاً على تطرّف الدّعوة الأولى وراديكاليّتها، ولا سيَّما أنّ ظروف الدّعوة الأولى الثّقافيّة والسّياسيّة غير ظروف الدّعوتين الأخيرتين؟

ونتيجةً لاختلاف مناهج القراءة، فإنّ المفكّرين الثّلاثة قد اختلفوا كذلك في توصيف القطيعة المنشودة: فكانت قطيعة إيبيستيمولوجية عند الجابري هدفها إقصاء اللامعقول، وتأويليّة عند أركون وغايتها تأسيس تيولوجيا جديدة وعلم لاهوت حديث، وتاريخيّة عند العروي رهانها القطع مع عقل لاتاريخيّ مفوَّت[٢٣٧]. وفي مقابل هذا الاختلاف، اتّفق الجابري وأركون دون العروي في أنّ القطيعة المرجوّة مع التّراث ليست مُبْتَدعَة في التّاريخ العربي الإسلاميّ، ولكنّهم اختلفوا ثانية بين قطيعة «إيجابيّة» ينبغي استئنافها، كما يقول الجابري، ويعني بذلك قطيعة العقل البرهاني مع العقل العرفانيّ، أي قطيعة ابن حزم وابن رشد وغيرهما «مع الروح السينوية «المشرقية» الغنوصية الظلامية»[٢٣٨]. وقطائع «سلبيّة» رصدها أركون في القرن الخامس للهجرة، ويتعيّن معالجة آثارها كما ذهب إلى ذلك أركون. وهي قطائع سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة ولغويّة... إلخ على أنّ أركون يتّفق مع العروي (دون الجابري) في استحضار القطيعة التّاريخيّة التي أحدثتها الحداثة الغربيّة، ولأجلها فضّل مفهوم التّفاوت التّاريخيّ على مفهوم الانحطاط في توصيف الأزمة العربيّة. واعتبر الثّورة الفرنسيّة قطيعة أخرى أحلّت شرعيّة الاقتراع والمشروعيّات البشريّة والمدنيّة محلّ شرعيّة المشروعيّات المفارقة والنّبويّة في توجيه سلوك الأفراد والجماعات، وفي إنتاج المعنى، وإدراك الحقيقة[٢٣٩]. ومثلُه اعتبر

---

(٢٣٦) نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، العروي، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤.

(٢٣٧) انظر قول إدريس هاني ملخّصاً القطيعة عند المفكرين الثلاثة من جهة المدى والوسائل المنهجيّة... يقول هاني: «القطيعة عند العروي تأخذ معنى الطفرة التاريخية بالمعنى الذي تذهب إليه المادية التاريخية، ما يجعل من هذا الأخير تاريخانياً بامتياز. أما القطيعة عند الجابري فهي تأخذ معنى الثورة العلمية كما هي غاستون باشلار وتوماس كون ما يجعل منه بنيوياً بامتياز. أما القطيعة عند أركون فهي تعيش على إيقاع معطيات الثورة المنهاجية الجديدة التي تمتد إلى مختلف الحقول، في اللغة والتاريخ والاجتماع والنفس، فهي بهذا المعنى قطيعة مع أساليب القراءة والفهم، وهو مفهوم يلتقي مع كافة الأطر المعرفية التي تشكل المجالات الثقافية والاشتغالية والتداولية للحداثة الغربية». انظر: هاني، «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟،» (١) <http://maghress.com/hespress/19785>.

(٢٣٨) الجابري، نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ، ص ٥٥ ـ ٥٨.

(٢٣٩) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٨٥. يبيّن أركون في مؤلّف آخر تنوّع مجالات القطيعة الحديثة مشدّداً على المجال الدّينيّ. يقول أركون: «هذه القطيعة أصابت المستوى الرمزي والديني في الصميم، ولم تصب فقط القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية من حياة المجتمع. فمحل الرمزانية الدينية القديمة =



العروي أنّ ظاهرة القطيعة تاريخيّة وحديثة. وأنّها تمّت خارج المجال التّداوليّ العربيّ. ولكن ينبغي أن تشمل انعكاساتها تراثنا إن أردنا التقدّم والانخراط في الحداثة. يقول العروي: «الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداءاً [كذا!] من القرن السادس عشر إلى يومنا هذا»(٢٤٠).

وهكذا فإنّ تحقيب الأزمة نفسها، وظهور عوائق التّراث قد مثلا أيضاً وجهاً من وجوه الاختلاف التي أثّرت في خصائص القطيعة المنشودة عند المفكّرين الثّلاثة: فالجابري يرى أنّ الأزمة بدأت في عصر التّدوين، واستمرّت في تفاعل وتصاعد إلى القرن الحادي عشر الميلاديّ، ولذلك فهو يدعو إلى تدشين عصر تدوين جديد. أمّا أركون فيذهب أبعد من ذلك، إذ يدعو إلى العودة إلى النّصوص التّأسيسية: القرآن والسّنّة، وإن كانت الأزمة عنده قد بدأت في التّشكّل خلال الفترة الكلاسيكيّة المنفتحة نفسها (٨٤٨ م ـ ١٤٠٠م)، ثم تطوّرت في عصر الانحطاط (بعد المرحلة السّابقة إلى حدود القرن التاسع عشر)، وتعمّقت بظهور الحداثة الغربيّة. ويكتفي العروي باعتبار الأزمة حديثة كما أسلفنا.

ويمكن إجمال مظاهر الائتلاف والاختلاف بين المفكّرين الثّلاثة في ما يتّصل بالقطيعة تحقيباً وطبيعة ومدى ورهانات على النّحو الآتي:

	طبيعة القطيعة	مدى القطيعة	تأريخ القطيعة	رهانات القطيعة
محمد عابد الجابري	ثقافيّة: إبيستيمولوجيّة	صغرى	قديمة ينبغي استئنافها	القطع مع مظاهر اللامعقول الفكريّ
محمد أركون	ثقافيّة: تأويليّة	وسطى	قديمة حديثة	التّحرير اللاهوتيّ وتأسيس تيولوجيا حديثة
عبد الله العروي	ثقافيّة: تاريخيّة	كبرى	حديثة	القطع مع عقل مفوّت متجاوَز

وهكذا نلاحظ، من خلال هذا الجدول، أن نقاط الاختلاف في مستوى القطيعة وإشكالياتها، كما في غيرها من النّقاط، هي أكثر كثيراً من نقاط الائتلاف. ولعلّ هذا ما يؤكّد نموذجيّة الأمثلة الثّلاثة التي اخترنا وتمثيليّتها لكلّ علاقة ممكنة مع التّراث في إطار الرّؤية الانفصاليّة معه.

ولئن اتّفق مفكّرو الحداثة المغاربيّون الثّلاثة: الجابري وأركون والعروي على أنّ القطيعة التي دعوا إليها وعملوا على الإقناع بها، هي قطيعة ذات طبيعة ثقافيّة، (تتمّ في مستوى الأفكار والذّهنيّات، وهي، في نهاية المطاف، لا تُطلب لذاتها، بل هي وسيلة وشرط لتحقيق النّهوض)، فإنّ هذه الرّؤية ليست من المسلّمات، ولا يقبل بها كثيرون، ومنهم برهان غليون الذي يقول: «مسألة النهضة ليست معلقة على مسألة العقل ولا التراث ولا الثقافة. إن لها شروطاً تاريخية واقتصادية

= حلّت رمزانية الدين العلماني الجديد أو الدين المدني الذي تأسس بعد الثورة الفرنسية». انظر: أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. ص ٣١٦.

(٢٤٠) العروي. مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص ٣٦٣.



واجتماعية متعددة. ولا تستطيع أمة أن تحقق نهضتها متى أرادت ذلك، وكيفما أرادت ذلك، وإنما لا بد أن تتوفر لها ظروف عالمية وعوامل داخلية كثيرة»[٢٤١].

ومن الباحثين من يذهب أبعد من ذلك، فيشكّك في نجاعة القطيعة مع التّراث وسيلة للنّهضة. ويتساءل عن إمكانيّة تحقيق النّهضة والتّقدّم بطرق أخرى مستنداً إلى تجارب تاريخيّة محدّدة، بل ووضع رأي الباحث السّوسيولوجي واللاهوتيّ الأمريكيّ ذي الأصل النّمسويّ بيتر برغر القائل بأنّ الحداثة الفكرية والعقلية المجردة تسبق الحداثة المادّية موضع تساؤل[٢٤٢]. يقول الباحث لطفي بوشنتوف في هذا السياق متسائلاً: «هل تحقق فيها [النّماذج المجتمعيّة غير العربيّة] التغيير بالقطيعة مع تراثها أم بقراءته قراءة مغايرة؟ بفعل التدخل الخارجي أم بعنف الحركية الاجتماعية؟ تفيد الدراسات، على الأقل بالنسبة لنماذج دول شرق آسيا ومنها بعض الدول المسلمة، أنها راهنت على تنمية الاقتصاد والإسراع بالتحديث كقاطرة لتحقيق التغيير، وأنها اختارت عن قصد أن تكون الحداثة وقيمها نتيجة متوجة وليس أسباباً محرّكة»[٢٤٣].

وفعلاً، أليس من الوجاهة القول إنّ القطيعة مفهوم غربيّ صيغ بأخَرَةٍ من التاريخ، أي في القرن العشرين بعد أن تحقّقت القطائع (إن سلّمنا فعلاً أنّها وقعت في الفكر الغربيّ)؟ ألم يكن الإصلاح الدّيني تحديداً هو من دشّن حركة النّهضة الأوروبّيّة. ألا يخلو مفهوم الإصلاح الأوروبّيّ من معاني القطع والبتر؟ ألا يكون مشروع أركون في إعادة تأويل التّراث، وفتح مُغلقاتِه أقربَ إلى حدّ ما إلى روح النّهضة الحقيقيّة كما جرت في أوروبّا؟

وممّا يسترعي الانتباه حقّاً هو التّماثل بين المفكّرين الثّلاثة في مآل دعواتهم إلى القطيعة مع التّراث على اختلافها في المدى والمقدّمات النّظريّة منها والمنهجيّة، وعلى تباين مقاصدهم ورهاناتهم من وراء تلك القطيعة. ونعني بالمآل ما انتهوا إليه من فشل بعد عقود من الدّعوة. ويمكن استقراء هذه النّتيجة في مستويين: مستوى الواقع السّياسيّ، ومستوى خطاب القطيعة والتّراجعات التي ظهرت عند ثلاثتهم. ويوجز حكيم بن حمّودة هذين المستويين بقوله: فشل المشروع النّقديّ المغاربيّ سياسيّاً لأنّه عجز «عن التصدي لتنامي الفكر السلفي في منطقة المغرب العربي منذ نهاية السبعينيات [...] أما النقطة الثانية فهي نظرية وتخص تراجع بعض المفكرين عن برنامجهم الأساسي والرامي إلى نقد الفكر السلفي بطريقة راديكالية ومحاولتهم ربط الجسور معه من جديد»[٢٤٤].

لا أحد يماري في ما تمّ على المستوى الواقع السّياسيّ، وهو الأقل أهمّية في استدلالنا رغم خطورته وتأثيره في المستوى الثّاني، من انعدام فاعلية الدّعوة إلى القطيعة مع التّراث في الواقع، بدليل العودة المحمومة إلى تبنّي التّراث تبنّياً حرفيّاً من قبل الحركات السّلفيّة التي تضمّ قطاعات واسعة

---

(٢٤١) غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، ص ٣١١.

(٢٤٢) Peter Ludwig Berger, *Affrontés à la modernité*, trad. Française par Alexandre Bombien (Paris: Ed. Le Centurion, 1980), p. 98.

(٢٤٣) بوشنتوف، «تاريخية التقليد وحداثة التغيير،» الفقرة VI.

(٢٤٤) بن حمودة، «بعض الفرضيّات الأولية حول قصور الفكر المغاربي،» ص ١٢٥.



ومتزايدة يوماً بعد يوم في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة[٢٤٥]، والتّراجع حتّى عن تلك الاجتهادات التي تمّت في نطاق ما سمّي بحركات الإصلاح الدّيني في النّصف الثّاني من القرن التاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين، سواء ما تعلّق منها بأحكام الأسرة، أو بالمرأة، أو بنظام الحكم... إلخ[٢٤٦].

أمّا في مستوى التّراجعات المسجّلة في خطاب القطيعة عند الجابري وأركون والعروي[٢٤٧]، وهو كما أسلفنا ناتج من المستوى الأوّل، فيمكن القول باطمئنان إنّ الإحساس بالفشل والإحباط، وتجسّدهما في جملة من التّراجعات هو ظاهرة جامعة بين المفكّرين الثّلاثة على تفاوت بينهم. ويمكن القول ابتداءً أنّ حجم تلك التّراجعات يتناسب طرديّاً مع مدى القطيعة التي نادى بها المفكّرون الثّلاثة. فكانت تلك الظّاهرة أبرز عند داعية القطيعة الكبرى، وأقلّ بروزاً عند داعية القطيعة الصّغرى. أمّا داعية القطيعة الوسطى، فإنّ الأقرب إلى الدقّة هو الحديث عن تردّد لا عن تراجعات.

ويلاحظ كمال عبد اللطيف، في هذا السّياق، أنّ ترجمة العروي بنفسه لكتابه **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** (١٩٩٧) بعد ثلاثين سنة من صدوره إنّما يكشف عمّا يشبه الأزمة، لأن «السياقات التاريخية المؤطرة لمحتوى هذه النصوص عرفت تحولات عديدة، تقضي في حال مراعاتها تعديل النظرة وتحويرها أو تطويرها، وربما التخلي عنها»[٢٤٨]. وبمناسبة ظهور كتاب العروي: **ثقافتنا في**

---

(٢٤٥) يؤرّخ كثيرون لانتشار الفكر السّلفي بهزيمة ١٩٦٧ وآثارها النّفسيّة. انظر مثلاً: Mohamed Talbi, *Islam et Dialogue* (Tunis: Maison Tunisienne de L'Edition, 1972), p. 294 sq.

وبخصوص عودة المقدّس في العالمين الإسلامي والغربيّ، يتحدّث ألبرتو شبريانو عن الصّحوة الدّينيّة وعن عودة المقدّس من وجهة نظر سوسيولوجيّة. ويطرح سؤالين مهمّين في نهاية دراسته. هما: «هل تعني هذه النّهضة الدّينيّة إذن بداية نهايتها؟ أم أن احتمال العلمنة كان ضروريّا للسّماح بعودة المقدّس؟» Roberto Cipriano, «Sécularisation ou retour du sacré?,» *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 2, no. 52 (1981), p. 147. (Article: pp. 141-150).

وتمضي أطروحة مارسيل غوشيه في اتّجاه مخالف، إذ يرى أن العالم ينزع سحره ويخرج تدريجيّا من الدّين. انظر: Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde, une histoire de la religion* (Paris: Gallimard, 1985).

(٢٤٦) انظر على سبيل المثال لا الحصر ما قرّره علّال الفاسي في شأن تعدّد الزوجات، وقارن ذلك بالدّعوات الحديثة إلى تعدّد الزوجات. يقول الفاسي: «أخذنا نحن مبدأ توقيف العمل بتعدد الزوجات في العصر الحاضر ....» انظر: علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها**، ط ٥ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١)، ص ١٨٣.

(٢٤٧) يرجّح الباحث محمد الخراط أن يكون من أسباب تلك التّراجعات عند المفكرين الثلاثة ما هو نفسيّ أنتروبولوجيّ، يجسّد وطأة تقدم العمر والإحساس بدنوّ الأجل عند الإنسان. ولكنّنا نميل أكثر إلى أنّ التّراجع هو بسبب الإحباط والفشل في التّأثير في الواقع رغم طول المحاولة. كما نذهب إلى أنّ تأصّل النّزعة التوفيقيّة في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر هي نزعة متأصّلة فيه. ولا تكاد تخلو منها مرحلة من المراحل ولا واحد من المفكّرين العرب. وقد بنى المفكّر البحرينيّ محمد جابر الأنصاري أطروحته على هذه الفرضيّة. وبيّن أنّ الفكر العربيّ الحديث (من ١٩٣٠ إلى ١٩٧٠) مبنيّ على ثنائيّة: مجاوزة الحدود وحدود المجاوزة، أو على التمرّد والتّوبة. وضرب على ذلك أمثلة أشهرها مثال طه حسين الذي بدا مشكّكاً في التراث داعياً إلى الاندماج في الحضارة الأوروبيّة وانتهى مؤلّفاً في السّيرة والأدب المدّاح. انظر على التّوالي: الخرّاط، «تأويل التاريخ العربي عند بعض المفكرين المغاربة المعاصرين،» ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥، ومحمد جابر الأنصاري، **تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ ـ ١٩٧٠)**، عالم المعرفة؛ العدد ٣٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ٣٧ ـ ٥٤.

(٢٤٨) عبد اللطيف، «من العقل إلى العقلانية،» ص ١٧٢.

ضوء التاريخ (١٩٨٣)، وكتب المفاهيم بداية من سنة ١٩٨٠، تساءل كمال عبد اللطيف «هل يتعلق الأمر في حياة داعية التاريخانية بالهاجس البيداغوجي وحده، وهو الهاجس الذي دفع العروي إلى مزيد من توضيح دائرة التاريخانية وتوسيعها؟ أم أنه يعكس مأزقاً من مآزق التاريخانية في الفكر العربي المعاصر؟»[٢٤٩]. ويختم عبد اللطيف بملاحظة جامعة تؤكّد مأزق الفكر وأزمة صاحبه الذّاتيّة مع فكره ومخاطَبيه، إذ أشار مقارِناً الطّابع التّركيبيّ الغنيّ والصّارم الذي طبع جملة خطاب «العرب والفكر التاريخي» بالبيداغوجيّة الهادئة لكي لا يقول المستسلمة في الكتابات المتأخرة. على نحو يوحي أنّه «ربما يتعلق الأمر بأزمة المفكر مع ذاته، مع لغته وتفكيره، ثم مع مجتمعه وقرائه»[٢٥٠].

وممّا يعزّز تلك الانطباعات أنّ العروي نفسه قد عبّر عن خيبته في آخر كتاب له بقوله: «لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فُنّدت وسُفّهت»[٢٥١]. وبدت تلك الخيبة واضحة حتّى إنّ أحد الباحثين يذكر أنّ كتاب **الإصلاح والسّنّة** (٢٠٠٨) هو كتاب جرأة وتمرّد، ولكنّه أيضاً كتاب اعتراف وبوح بالمكنون كما يدلّ على ذلك عنواناه المستبعدان: عقيدة لزمن الشّؤم وسنّة الإصلاح، مقارنا بينه وبين كتاب كلود ليفي ستروس الشهير **مدارات حزينة** (*Tristes tropiques*) (١٩٥٥) الذي كتبه في فترة يأس وخيبة[٢٥٢].

وقد يذهب المرء إلى أنّ انشغال الجابري بالدّراسات القرآنيّة بدءاً بكتابه **مدخل إلى القرآن الكريم** (ج١، ٢٠٠٦) و**فهم القرآن الحكيم**، (ج١، ٢٠٠٨)، بعد أعماله النّقديّة الصّارمة في رباعيّته الشّهيرة، يندرج أيضاً في هذا السّياق.

صحيح أنّ مظاهر الخيبة والإحباط التي أدّت إلى التّراجع هي من وجوه الائتلاف بين المفكّرين الثّلاثة التي تعنينا، إلّا أنّ ما يستحق انتباهنا أيضاً في هذا المبحث المقارنيّ هو كيف أنّ العروي مثلاً، في تراجعه، قد تحوّل من الاختلاف إلى الائتلاف مع أركون لا في مستوى بعض الرّؤى فحسب، بل أحياناً في مستوى اللغة والعبارة أيضاً، كما في وصفه الشّاعريّ الصّوفي تقريباً للقرآن بالتّرجيعة المتجدّدة، ولتأثيره في النّفس، وكونه يصدع فينا ويشيع مغزاه في أفئدتنا... إلخ[٢٥٣]. وتنتشر في **السّنّة والإصلاح** خاصّة لغة وجدانيّة غير مسبوقة في مدوّنة العرويّ توحي بعودته إلى

---

(٢٤٩) عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة**، ص ١٥٠.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢٥١) العروي، **السنة والإصلاح**، ص ٦.

(٢٥٢) بوشنتوف، «تاريخية التقليد وحداثة التغيير،» الفقرة: I.

(٢٥٣) العروي، **السنّة والإصلاح**، ص ١٠٤. انظر كذلك عنوان الفصل التّاسع ودلالاته: المجاهدة والذّوق (ص ١٨٩ ـ ٢١٢). قارن ذلك بقول أركون على طوله: «القراءة الحديثة لا ينبغي بعد الآن أن تحذف بشكل تعسفي أو اعتباطي الحكايات الأسطورية كما فعل العقل الوضعي لزمن طويل بالنسبة لما دعاه بالأكاذيب، والخرافات، أو الحكايات الشعبية (...) إن الخطاب القرآني يمارس قراءة إيمانية لذلك التراث الطويل الذي يمثله تاريخ النجاة بالنسبة لأهل الكتاب. ولكنه يضيف إليه ديناميته الخلاقّة الخاصّة...» انظر: أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص ٧٣.



الحضن الدّافئ للإيمان من قبيل قوله: «نتوسّل الرسول لفهم الرسالة [...] تحصل المعجزة عندما تثوب الروح إلى قرارها ومأمنها [...] سيمة [كذا!] الرسول والرسالة معاً موقف متميّزٌ من الكون والإنسان، كلّه تجريد ونقاوة، بساطة وبراءة»[٢٥٤].

وتكاد كلمات العروي تواطئ كلمات أركون الذي باشر نقداً تاريخيّاً للنّصوص التّأسيسيّة تبيّن له على إثرها أنّه «من البداية حتى قبل التدوين، حصل اتّفاق على أنّ النصّ القرآني، المرتّب على الطريقة المذكورة آنفاً وللغاية المذكورة، توضّحه وتبيّنه السنّة، أي الطريقة التي تصرّف بها النبي في المدينة كما يشهد بها عدد محصور من الصحابة. واضح إذاً أن الإجماع، رأي عدد محصور من الأشخاص، هو الذي يحدّد المعنى النظري والمقصد العملي للنصّ. لا مكان في هذا المنظور للرأي أو للقياس الذي يستنبطه المرء بعقله من ظاهر قول أو عمل...»[٢٥٥].

أمّا في ما يتّصل بالجابري فقد مرّ بنا تراجعه عن مفهوم العَلمانيّة واستبداله مفهومَي الدّيمقراطية والعقلانيّة به. وفيه يجانس خطابُه الخطابَ السّلفي القائل بأنّ «الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدّولة»[٢٥٦]. وقد عبّر علي حرب عن تفاجؤ المستمعين إلى محاضرتين للجابري في بيروت (١٩٩١)، إذ وجدوا أنفسهم، كما يقول علي حرب، أمام مثقّف انقلب على نفسه. وحلّ الذّكاء السّياسيّ عنده محلّ النّظريّة الثّوريّة والتّعبئة محلّ النّقد الإيبيستيمولوجيّ الصّارم... إلخ[٢٥٧].

وتجلّى تردّد أركون في المفهوم ذاته بين الدّفاع عنه مرّة، ونقده مرّة أخرى. وهو ما جعل هاشم صالح يتّهمه بالتّناقض[٢٥٨]، كما تجلّى في تخلّيه عن عنوان كتابه الأصليّ وترجمته بعنوان آخر هو: **تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ**... إلخ تجنّباً لسوء الفهم، ومداراةً للفكر السّلفيّ الرّافض نقد العقل الدّينيّ. وهو ما اعترف به أركون نفسه قائلاً: «اللغة العربية لا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي لذلك فضّل الجابري أن يقول نقد العقل العربي، وأجبرت على اختيار عنوان آخر للطبعة العربية..»[٢٥٩]. على أنّ أركون قد جعل التّرجمة المناسبة (نحو نقد العقل الإسلامي) عنواناً داخليّاً

---

(٢٥٤) العروي، **السنّة والإصلاح**، ص ٢٠٩.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٢٥٦) جرى ذلك في الحوار الذي دار بينه وبين حسن حنفي سنة ١٩٨٩ على صفحات مجلّة **اليوم السّابع** الباريسيّة، ونُشر بعد سنة في كتاب: حنفي والجابري، **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**، فصل: «الإسلام ليس كنيسة لنفصله عن الدّولة»، ص ٣٩ ـ ٤٤.

(٢٥٧) حرب، **نقد النص: النص والحقيقة؛ ١**، ص ١٢٤. (بتصرّف). لاحظ التّشابه الشّديد بين قول علي حرب هذا وقول كمال عبد اللطيف الذي سبقت الإشارة إليه: إنّ «الموقف التاريخي والعقلاني من النقد وضرورته يتطلبان في نظر الجابري مراعاة أحوال الوقت، ويقتضيان مباشرة النقد القادر على استيعاب الذات في تاريخيتها، واستيعاب العصر في زمانيته المفتوحة على زمانية الخصوصي والمحلّي بمختلف ملابساتها وشروطها التاريخية الضاغطة المؤثرة»؟. انظر: عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل**، ص ٩٤.

(٢٥٨) انظر حواره مع هاشم صالح في: أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات القوة**، ص ٢٠٢.

(٢٥٩) محمد أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص XII (المقدمة). والعنوان الأصليّ لكتابه هو: Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).



لمقدّمة الكتاب، مناقضاً بذلك لإعلانه الواضح «الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي والبسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة للقيام بذلك) باهظاً»[٢٦٠].

أيّاً ما كان الأمر، فإنّ ما يُلاحظ عموماً هو أنّ تراجع المفكّرين المغاربة الثّلاثة كان عبارة عن تقهقر منهجيّ عن الصّرامة النّقديّة، واستسلاماً، على المستوى الفكريّ والنّظريّ، للمواقف السّلفيّة المحافظة التي انبنت مشاريعهم أصلاً على نقضها والدّعوة إلى القطع معها. وتستحقّ هذه الظّاهرة إفرادها ببحث مستقلّ، ولا يكفي ردّها إلى سبب واحد.

وصفوة القول في هذا القسم النقدي أنّ:

- الأسس المنهجيّة عند الجابري، قد اتّسمت بخصائص ثلاث هي: عدم ملاءمة المنهج للمادّة، وخطأ التّطبيق الإجرائيّ للمنهج، والنتائج المخيّبة التي أفضى إليها تطبيقه.

- الطّابع الجزئيّ الذي يسمح لشِقٍّ من التّراث بالاستمرار في الحاضر يجعل الجابري أميلَ إلى الانتساب إلى الفريق النّهضويّ من المنظور الميثيّ السّحريّ، وأنّ استصفاء جزء من التّراث عمل لاتاريخي.

- ما يُعَدُّ عادة فضيلة كبرى عند أركون وهي استعادتُه مختلفَ خطوط التّراث المستبعدة والمهمّشة قد تمّ على حساب الدّقّة والتّركيز، زيادة على أنّ دراسة أركون الفعليّة لم تتعدّ، مثله مثل الجابري، التّراث العالِم، وأنّ تعريفه للتّراث، لم يسلم من الاتّهام بالاختزال والإقصاء.

- اختيارات أركون المنهجيّة قد تميّزت بسمتين: - تداخل السّياقات الإبيستيمولوجيّة للمناهج الكثيرة التي وظّفها، فضلاً عن انحصار دعوته في التّنظير المجرّد والمكرّر مدّة طويلة.

- تاريخانيّة العروي قد أفضت إلى تغييب التّاريخ المحلّيّ لصالح التّاريخ الكونيّ. وهو ما أدّى إلى تبخيس الذّات في مقابل الإعلاء من شأن الآخر، وأنّ التّاريخيّة خطاب متردّد بين الحتميّة والحرّية وبين رفض الانتقائيّة والتّقليد والوقوع فيهما... إلخ.

- العروي يتمسّك بمنهج وثوقيّ يفتقد إلى الرّوح النّقديّة. وهو ما فتح المجال للتّساؤل عن الجدوى من مواجهة تقليد معاصر بتقليد قديم، ووثوقيّة حديثة بوثوقيّة تراثيّة.

- مطلب القطيعة التّامّة كان استجابة في نهاية السّتينيات من القرن الماضي إلى ظروف النّكسة العربيّة. أمّا في العقد الأخير من القرن الماضي فكان ردّاً على الرّاديكاليّة السّلفيّة براديكاليّة مقابلة مساوية لها في قوّة التطرّف ومعاكسة لها في الاتّجاه، فكانت الحصيلة في الواقع هي مزيد تحصّنٍ بالتراث ردّاً على فظاظة الدّعوة إلى القطيعة التامّة وطابعها الاستفزازيّ.

---

(٢٦٠) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ٣ (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١١. نشير إلى أنّ أركون قد نشر بعد خمس وعشرين سنة مؤلّفاً آخر بهذا العنوان: أركون، نحو نقد العقل الإسلامي.



ـ اتّفاق المفكرين الثلاثة في الصّدور عن البواعث التّحديثيّة ذاتها، وعن الإيمان بأنّ الأزمة العربيّة في عمقها هي أزمة ثقافيّة، قد أدّى إلى اتّجاه جهدهم التّحديثيّ اتّجاهاً نخبويّاً أكاديميّاً على خلاف أغلب مفكّريّ المشرق العربيّ أو بعض مفكّريِ أوروبا. وهو ما حدّ من فاعليّتهم.

ـ لشعور ثالوث الحداثة المغاربيّة بوجود خصائص مميّزة للمغرب عن المشرق آثار متفاوتة في دعوتهم إلى القطع مع التّراث من حيث الحضور والمستوى الذي أثّر فيه.

ـ أن المفكّرين الثّلاثة قد تماثلوا في خاصّيّة التّضييق في مستوى الإنجاز، وإن اختلفوا في تحديد دائرة التّراث في لحظة التّنظير. وبدا العروي أكثرهم وفاء لالتزامه بمفهوم التّراث الذي أعلن الاشتغال في دائرته.

ـ أن المفكّرين الثّلاثة قد صدروا في دراسة العقل عن رؤية كانطيّة لا تشتغل بالنّصوص والمضامين، بل بالآليات والأسس وطرائق التّفكير المنتجة لتلك النّصوص والمضامين. ومن خصائص هذا العقل التي تشترك أطروحات المفكّرين الثلاثة في الاتّصاف بها القولُ بعقل تاريخيّ يتميّز بالنّسبيّة وعدم الثّبات، ويغيب فيه المطلق والثّابت.

ـ أن ثالوث الحداثة المغاربيّ قد اشتركوا في استلهام المرجعيّة الغربيّة في بلورة مفهومهم الخاصّ للقطيعة. وأنّهم تماثلوا في توظيف ذلك المفهوم لا بوصفه نظريّة للكشف واستبعاد الإيديولوجيا كما هو الشأن في مجال اشتغالها الأصلي، بل بوصفه دعوى أي إيديولوجيا.

ـ المفكّرين الثلاثة قد انتهوا، من جهة النتائج والمحصول، إلى الخيبة وهم يرون عودةً في الواقع الثّقافيّ والسّياسيّ العربيّ إلى نزعة من التّقليد أكثر تصلّباً.



خاتمة عامّة

ختاماً، ما الذي يمكن أن يخلص إليه دارس إشكاليّة القطيعة في فكر ثالوث الحداثة المغاربيّ؟ وما هي الاستنتاجات الرئيسيّة؟ وهل يمكن القول إنّ مفهوم القطيعة كان أداة منهجيّة لتثوير التّراث وفتح مسالك الفكر العربيّ المعاصر نحو التّحديث والنّهوض أم إنّه، على العكس من ذلك، كان سبباً في مزيد التمسّك بالتّراث والتّحصّن به من محاولات تذويب الذّات الثّقافيّة والحضاريّة في ثقافة الآخر وحضارته؟ بل إلى أيّ مدى حضر هذا المفهوم في الثّقافة العربيّة، وهل كان له تأثير ما سلباً أو إيجاباً؟ وهل أنّ عودة الفكر الأصوليّ كان ردّة فعل على دعوات القطع مع التّراث أم أنّ عودة المقدّس مرتبطة بأزمة الفكر العالميّ الجديد وبعوامل أخرى مختلفة غير ثقافيّة بالمعنى الضيّق لمفهوم الثّقافة؟

كانت هذه الأسئلة وغيرها تسكن بحثنا ونحن نعالج مستويات إشكاليّة القطيعة في الفكر الحداثي المغاربيّ، كما سكنته ونحن نقلّب النّظر فيها من جوانبها المتعدّدة. واتّجهنا، في التماس الأجوبة، إلى البحث في جذور هذا المفهوم في منابته الغربيّة. فحدّدنا المباحث التي نشأ في كنفها، واتّجهنا صوب الأسئلة التي استوجبت القولَ بالقطيعة والمناخ العلميّ والفلسفيّ الذي تبلور فيه. وتتبّعنا خصائص هذا المفهوم الذي وقعت بلورته عند مختلف العلماء والمفكّرين الغربيّين. وأوقفَنا البحث والتّمحيص على أنّ هذا المفهوم قد ظهر في الثّلث الثّاني من القرن العشرين في المجال التّداوليّ الغربيّ. وأنّه نشأ في ظلّ ثورات علميّة غير مسبوقة. فكان السّؤال هو: كيف تتقدّم العلوم؟ هل تتقدّم عن طريق الاتّصال والتّراكم أم عن طريق الانفصال والقطائع بين الحقائق العلميّة الجديدة والقديمة؟ وكان الرأي السّائد الذي مثّله تيّار الوضعيّة المنطقيّة، مستندة إلى الفلسفة التّجريبيّة الاستقرائيّة وإلى مبادئ الفلسفة التحليليّة، هو أنّ العلوم تتطوّر اتّصاليّاً عبر التّراكم: أي أنّ الحقائق العلميّة يضاف لاحقُها إلى سابقها فيتقدّم العلم في بناء مستمرّ، إلّا أنّ القصور في هذا الرّأي كان بادياً للعيان. ذلك أنّ اكتشافات العلم في القرن العشرين خاصّة كانت في قطيعة تامّة مع النظريّات السّابقة، بل مفنّدة لها (في الرّياضيات: الهندسة الإقليديّة والهندسات اللاإقليديّة، وفي



الفيزياء: فيزياء أينشتاين وفيزياء نيوتن وفيزياء غاليلي). لذلك ظهر الموقف الانفصاليّ الثوريّ في النّظر إلى تقدّم العلوم. وكان ظهور هذا الموقف على يديْ علماء فلاسفة اختصّوا في الرّياضيات والفيزياء تحديداً. وهو ما يعني أنّ مفهوم القطيعة هو مفهوم ينتمي إلى حقل العلوم الصّحيحة من حيث إشكاليّاته ورهاناته والمشتغلون به، وإنْ كان التّنظير والتّأمّل يُدخلانهم في زمرة الفلاسفة من طريق آخر. وقد اختلف روّاد نظريّة الانفصال في تقدّم العلوم في نظرتهم إلى القطيعة من حيث مداها وطبيعتها باختلاف زوايا نظرهم لعلاقة القديم بالجديد وبتنوّع المناهج العلميّة التي توسّلوها... إلخ وهو ما يؤكّد الطّابع الفلسفي الاجتهادي لأطروحاتهم. ولعلّ هذه الزّاوية هي التي جعلت انتقال هذا المفهوم إللى حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ممكناً. فتجسّدت في دراسة ميشال فوكو للفكر الغربيّ منذ عصر النّهضة، وفي قراءة لوي ألتوسير لفكر كارل ماركس. إلّا أنّ الأهداف والغايات من توظيف هذا المفهوم قد تغيّرت بتغيّر مجال اشتغاله وخصائص المشتغلين به. فلم تعد القطيعة نظريّة للكشف، بل ارتدّت إلى وظيفة للفهم والتّفسير كما كانت نظريّة التّراكم في العلوم، فدراسة ميشال فوكو للفكر الغربيّ كانت تهدف إلى فهم الأسس والمبادئ المعرفيّة التي حكمت تطوّر الثّقافة الغربيّة بجميع حقولها، ما اتّصل منها بالعلوم الطّبيعيّة أو الإنسانيّة، والوقوف على تحوّلات تلك الأسس والمبادئ بتحوّل الثّقافة المدروسة. واستخلص كما بيّنّا في حينه ثلاثة أنظمة معرفيّة (إبيستيمية) احتكم إليها تاريخ الفكر الغربي، وتعاقبت عليه انفصاليّاً. ولكنّه، إلى جانب هذا الهدف، كان ينشد بمنهجه الحفريّ الأركيولوجيّ بعث المنسيّ والمطموس من التّاريخ الثّقافي، وتجاوز الطّبقة السّطحيّة من مختلف الخطابات لكشف التّلاعبات واستراتيجيات الحجب والتّمويه التي تمارسها... إلخ وهو هدف لا يخرج، مرّة أخرى، عن مقصد الفهم لا الكشف كما أسلفنا، مهما يكن لهدف الفهم من آثار تطويريّة لمستقبل الفكر والثّقافة. ولم تشذّ دراسة لوي ألتوسير لفكر كارل ماركس عن هدف الفهم، وإن كان يتقصّد من وراء أطروحة القطيعة بين ماركس الإيديولوجي وماركس العلمي غايات بعينها. وذكر في مقدّمة تلك الغايات تصحيح مسار الحزب الشّيوعي الفرنسيّ، ونفي «الانحرافات» الإيديولوجيّة، من إنسانويّة وتاريخانيّة وغيرهما...

وفي مقابل ذلك فإنّ إشكاليّة المفكّرين الحداثيّين المغاربة الثّلاثة التي استدعت القول بالقطيعة هي إشكاليّة مختلفة إلى حدّ بعيد عن الإشكاليّات التي استدعت القول بها في الفكر الغربيّ بوجهيه العلميّ والإنسانيّ الاجتماعيّ (نسبة إلى العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة)، وأنّ الإطار العلميّ والفلسفيّ والوضع التّاريخيّ والحضاريّ مختلفان كذلك تمام الاختلاف عن مثيليهما الغربيّين. فالإشكاليّة التي صدر عنها المفكّرون الثّلاثة هي كيفيّة تحديث الواقع العربيّ وتجاوز حالة التخلّف والتّبعيّة. ولم يكن توجّههم، في الإجابة عن هذا السّؤال، إلى الحقل الثّقافيّ بدافع التخصّص الأكاديميّ وحده، بل إيماناً بأنّ لتطوير الذّهنيات دوراً مركزيّاً في عمليّة التّحديث الشّاملة. وقد تدرّجوا من القول بأنّ الأزمة ثقافيّة إلى القول بأنّها حالّة في العقل المنتج لتلك الثّقافة، لذلك فإنّ مفهوم القطيعة عندهم قد انصبّ أساساً على ذلك العقل الذي اعتبروه حائلاً دون التّحديث.



وتجسّد هذا العقل المعرقل في التّراث العربيّ الإسلاميّ. من هنا كان توجّههم لنقد العقل التّراثيّ ودراسته من أجل تحديد عوائقه وعوامل تأزّمه للقطع معها.

وبناء على ما تقدّم من منطلقات، فقد كان من الضروريّ فحصُ مفهوم كلّ منهم للتّراث، إذ لا يبدو أمر التّعريف بديهيّاً، ولا نظرُهم إلى العوائق واحداً. وقد أوقفنا البحث على أنّ الجابري يحصر التّراث في مستواه العالِم ويصطفي من هذا المستوى حقولاً دون أخرى. أمّا أركون فقد بدت نظرته إلى التّراث أكثر اتّساعاً، إذ عمل على استدعاء التّراث المهمّش والمنسيّ والتّراث الشّفويّ والتّراث المحلّي. ومدّ الجسور بين التّراث الإسلاميّ والتّراث الإبراهيميّ والمتوسّطي، والتّراث الهيليني... إلخ وتفرّد العروي بتحديد التّراث في ما جسّدته إحدى الإيديولوجيّات المعاصرة، أي في ما وقع استدعاؤه وتوظيفه للتّعبير عن مصالح فئات اجتماعيّة بعينها، أو لتشريع صراعات في الحاضر داخل المجتمع الواحد، أو بين مجتمعات مختلفة. وما من شكّ في أنّ كلّ تعريف من التّعريفات السّابقة كان محكوماً بالأسس النّظريّة والمنهجيّة التي ارتضاها صاحبه. كما كان منشدّاً إلى رهاناتٍ ومقاصدَ رمى إليها.

لم يكن تعريف التّراث إلّا مرحلة أولى ضروريّة لتحديد مجال الاشتغال، إذ أعقبتها مرحلة القراءة واختيار المناهج المناسبة من أجل تشخيص الأزمة وتحديد العوائق. وقد اختلف المفكّرون الثّلاثة في اختيار المناهج التي توسّلوها، فاختلفت باختلافها طبيعة الأزمة والعوائق التي تكبّل التّراث وتؤسّس تأزّمه. وخلَص الجابري، من منظور بنيويّ إيبيستيمولوجيّ، إلى أنّ أزمة التّراث تتمثّل بامتداد مبادئ اللامعقول التي أشاعها العقل العرفانيّ وساهم العقل البيانيّ في نشرها بدرجة أقلّ في الثّقافة العربيّة منذ أن انتصر على العقل البرهانيّ المغاربيّ. وانتهى أركون، من منظور منهجيّ متعدّد، إلى أنّ أزمة التّراث هي أزمة قراءة وتأويل منذ أن سادت القراءة الواحدة والفهم الواحد، وبدايةً من تشكّل السّياج الدّوغمائيّ المغلق الذي غيّب الفكر المخالف وحجبه، فاتّسعت بمرور الزّمن مساحة اللافكّر فيه والمستحيل التّفكير فيه في الفكر الإسلاميّ. واستفحلت هذه الأزمة وتفاقمت عوائق التّراث بحلول العصور الحديثة وحصول التّفاوت التّاريخي بين ثقافة الغرب وحضارته وثقافة العرب والمسلمين وحضارتهم.

واتّجه العروي، في ضوء منهج تاريخانيّ، إلى القول بأنّ أزمة التّراث ما كانت لتوجد لولا ظهورُ فكر آخر أكثرَ تقدّماً وأسرعَ وتيرة في مكان ما من المعمورة، إذ التّراث يتقدّم وإن بنسق بطيء. حينها، وفي إطار رؤية تعتبر العقل عقلاً كونيّاً، والتّاريخ البشريّ تاريخاً واحداً، استوجب على المتأخّر أن يلتحق بالمتقدّم، وأن يتطابق مع السّقف الذي تحقّق بصرف النّظر عن أصالة وهميّة أو هويّة قاتلة أو مؤجِّلة لفرص التّحديث.

وبناءً على ما تقدّم، فقد أدّى توصيف أزمة التّراث وعوائقه بالجابري إلى الدّعوة إلى الفصل مع العقلين البيانيّ والعرفانيّ، والوصل مع العقل الرّشديّ البرهانيّ، فكانت قطيعته قطيعة صغرى.



ونتج من تشخيص الأزمة وتحديد طبائع العوائق عند أركون الدّعوة إلى الانفتاح والمرونة في فهم التّراث وكسر السّياج الدّغمائيّ وتوسيع مساحات المفكّر فيه واستعادة المهمّش والمستبعد من خطوط التّراث، فكانت قطيعته قطيعة وسطى تُغَيِّرُ زوايا النّظر وتوسّعها دون تغيير مادّة النّظر نفسها إلّا بالقدر الذي تغيّرها به القراءات الحديثة.

وانتهى نظر العروي في أزمة التّراث وعوائقه المانعة من الاندراج في الحداثة الغربيّة إلى القول بقطيعة كبرى لأنّه لا أمل، في نظره، في إصلاح العقل التّراثي بسبب الاختلاف التّامّ بينه وبين العقل الحديث.

توجّهنا بعد هذا العرض والتحليل لمختلف الأطروحات إلى تصويب النّظر النّقدي في محاولة لاختبار تلك الأطروحات وما اتّصل بها من إشكاليّات متفاوتة الأهمّيّة. وقادتنا في هذه السّبيل جملة من الأسئلة منها:

ـ ما مدى متانة الأسس الفلسفيّة والمنهجيّة التي بنى عليها المفكّرون الثّلاثة دعوتَهم إلى القطيعة؟

ـ وما حدود الوجاهة في اعتبار التراث مسؤولاً عن التّأخّر وعائقاً في وجه التّحديث؟

ـ وإلى أيّ حدّ يمكن التّسليم بتعريف المفكّرين الثّلاثة للتّراث وعوائقه؟

ـ وهل يجوز القول إنّ نقد التّراث كافٍ لتحقيق التّحديث؟

ـ وإلى أيّ مدى كانت المناهج الموظّفة في قراءة التّراث مناسبة للوصول إلى نتائج وخلاصات في حجم القول بالقطيعة مع التّراث وخطورته أيّاً كانت حدود هذه القطيعة؟

ـ وهل كان لاختلاف السّياقات التّاريخيّة والحضاريّة والثّقافيّة بين المجالين الغربيّ والعربيّ من تأثير في المردوديّة النّقديّة لمفهوم القطيعة؟

ـ وهل الدّعوة إلى القطع مع التّراث دعوة ممكنة واقعيّاً ومعرفيّاً؟

ـ وهل أثّرت الدّعوة إلى القطيعة في الثّقافة والواقع العربيّين، أم كانت لها آثار عكسيّة؟

حاولنا التماس إجابات عن هذه الأسئلة وغيرها. وعقدنا لذلك باباً هو الباب الثّالث من هذا البحث. نظرنا فيه في مختلف الأسس والموجّهات النّظريّة منها والمنهجيّة التي تأسّست في ضوئها الدّعوة إلى القطع مع التّراث عند المفكّرين الثّلاثة. وقصدنا إلى الدّقّة، فأفردنا أطروحات كلّ مفكّر من المفكّرين الثّلاثة بمبحث في العنصر الأوّل. وانشددنا إلى الموازنة والمقارنة، فعقدنا لهذا المطلب القسم الثّاني. وخلَصنا في هذا وذاك إلى عدد من الخلاصات يمكن إجمالها في الملاحظات الآتية:

ـ أنّ جميع الأسس النّظريّة والمنهجيّة التي انطلق منها المفكّرون الثّلاثة لم تخلُ من مآخذ؛ بعضها يعود إلى تقصير المفكّر في الاستيعاب شأن الجابري في مفهومه للعقل ومفهوم العلم، أو في الإنجاز شأنه في قراءة مضامين العقل بدل آلياته وقواعد إنتاجه المعرفيّة... إلخ وبعضها يعود



إلى الجزئيّة أو النّقص في الكفاءة التّحليليّة في المنطلق المنهجيّ ذاته من حيث ملاءمته المادّة شأن النّقد الإيديولوجيّ عند العروي والإيبيستيمولوجيّ عند الجابري. كما يعود الوهن أحياناً إلى ضغوط الواقع وصعوبة زحزحة المألوف كما نراه في تأكيد أركون مراراً وتكراراً على أنّه لا ينوي المساس من المكانة المقدّسة للقرآن رغم أنّه باشر فعلاً هذه المهمّة، أو في موقفه المتناقض من العَلمانيّة، أو كما رأيناه عند الجابري تراجعاً عن تبنّي العَلمانيّة واستبدال الدّيمقراطيّة والعقلانيّة بها دون أن يفطن إلى أنّ هذين المفهومين نفسيهما لم يعودا مقبولين عند التيّار السّلفي الصّاعد. وذهبنا أحياناً إلى أنّ وجوه الوهن في الأسس المنهجيّة عند المفكّرين الثّلاثة ربما تعود إلى اختلاف سياقاتها الغربيّة عن السّياقات العربيّة.

ـ أنّ المفكّرين الثّلاثة (كغيرهم من المفكّرين العرب) عالة، في مفهوم القطيعة، (كغيره من المفاهيم والنّظريّات) على الفكر الغربيّ. وأنّ حرارة دعوتهم إلى القطع مع التّراث وتدقيقهم في فصوله وأصوله يقابله، أحياناً، استلهام غير نقديّ ولا متأنّ لمفهوم القطيعة الغربيّ. وبالرّغم من أنّنا قد نعدّ محاولة العروي تحويل وجهة القطيعة الألتوسيريّة من تبنّي ماركس العلمي إلى تبنّي ماركس الإيديولوجيّ ضرباً من الاستيعاب النّقدي، فإنّ تلك المحاولة لا ترقى إلى درجة الاجتهاد النّقديّ الإبداعيّ، ولا تعفيه تماماً من نقيصة التّقليد الأعمى والاستنساخ السّلبيّ لمفهوم له في حاضنته الأصليّة دواع وأسباب ورهانات ومقاصد لا تشبه دواعي موطنه الجديد ولا أسبابَه ورهاناتِه ومقاصدَه.

ـ أنّ تشرنق المفكّرين الثّلاثة في سجونهم الثّلاثة: السّجن الثّقافيّ والسّجن الأكاديميّ النّخبويّ وسجن الانبهار بالغرب قد حدّ من فاعليّة دعواتهم في الواقع العربيّ، السّياسيّ منه والثّقافيّ والاجتماعيّ. فكانت النّتيجة أنّ ذلك الواقع في بعديه السّياسيّ والثّقافيّ على أقلّ تقدير قد سار في عكس اتّجاه دعواتهم. وانعكس ذلك خيبة أثمرت تراجعاً في مؤلّفاتهم عن الصّرامة المنهجيّة والحسم والرّاديكاليّة، وجنوحاً إلى المصالحة مع الفكر المحافظ. ولاحظنا، خلال البحث، أنّ تلك الخيبة والتّراجعات المترتّبة عنها كانت متناسبة تناسباً طرديّاً مع درجة القطيعة التي دعا إليها كلّ مفكّر من المفكّرين الثّلاثة. وهو ما يوشك أن يوحي بأنّ الفكر العربيّ المعاصر لم يبلغ بعد «سنّ الرّشد» ولا حاز صلابةً كتلك التي تميّز بها الفكر الغربيّ لا في مرحلته المعاصرة فحسب، بل كذلك في مرحلة تحوّلاته الكبرى حين كان يصارع قوى لا تقلّ عنفاً وشراسة عن تلك التي يواجهها الفكر العربيّ الإسلاميّ اليوم. ودفع في سبيل انعتاقه أثماناً باهظة.

ـ أنّ الدّعوة إلى القطيعة في ضوء الخلاصات السّابقة لم تتّسم أحياناً بالوضوح الكافي ولا بالواقعيّة والأخذ بأسباب الفعل، وذلك لتخلخل أسسها المنهجيّة، واهتزاز كثير من مقدّماتها النّظريّة، وعدم الالتفات إلى شروط تحقّقها، ومنها سوء تقدير مدى قوّة قوى الردّة التراثيّة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، فكان أن أثارت الدعوة إلى القطيعة من المشكلات ودواعي التأزّم أكثر ممّا سعت إلى طرح حلول ومنافذ إلى التّحديث. ويبدو أنّ هذه الدّعوة إلى القطيعة، في وجه



منها، قد أفصحت عن أزمة المفكّر العربيّ مع ذاته أكثر ممّا كشفت عن انسدادات التّراث ومآزقه. وهي، إلى ذلك، عامل حجب لأشكال أخرى من العلاقة مع التّراث، ولآفاق غيرِ آفاقها في معالجته وتثويره وتأهيله لتقبّل الحداثة.

فهل تحوّلت هذه الدّعوات نفسها إلى عوائق ينبغي تجاوزها؟

وهل يعني كلّ ذلك الحكم على مطلب القطيعة مع التّراث حكماً سلبيّاً، وعلى جهود المفكّرين الثّلاثة باللاجدوى؟

واقع الأمر أنّنا ركّزنا في باب النّقد على إبراز الوجوه السّلبيّة، ونبّهنا إلى مواطن الضّعف والوهن. ولم نر من داع لاستعراض مظاهر القوّة في هذه المشاريع النّقديّة. وليس في نيّتنا أن نفعل في هذا المستوى من البحث ما ضربنا عنه صفحاً في مستوى آخر منه. إلّا أنّه من البداهة القول إنّ ما سكتنا عنه يُعدّ، في نظرنا عموماً، من الوجوه التي تستحقّ التّثمين والبناء عليه.

فكيف يمكن تطوير تلك المشاريع النّقديّة في الفكر المغاربيّ المعاصر؟

وهل يكفي تلافي ما فيها من ضعف لتصبح صالحة لتحديث المجتمع؟

أم هل ينبغي استئنافها ولكن بشروط جديدة قد تكون أكثر صرامة، وبأسس أشدّ قوّة وتماسكاً؟ أم، بخلاف كلّ ذلك، أنّ مفهوم القطيعة نفسه يستحقّ أن نقطع معه؟

إنّ مطلب التّحديث الذي تندرج فيه إشكاليّة العلاقة مع التّراث يستدعي وجوباً العلاقة مع الآخر. ويذهب كلّ المفكّرين العرب، بمن فيهم المفكّرون المغاربة الثّلاثة، إلى أنّ هذا الآخر هو الغرب حصراً. ويرون فيه نموذجاً وحيداً للتقدّم والتّحديث، والحال أنّ الآخر في هذا العالم متعدّد، وأنّ نماذج التقدّم المعاصرة كثيرة. ولعلّ بعضها أقربُ إلى الذّات العربيّة الإسلاميّة ثقافيّاً ودينيّاً مثل دول جنوب شرق آسيا (ماليزيا مثلاً) واليابان والصّين والهند... إلخ. ومع ذلك فإنّنا لا نجد التفاتاً إلى هذه التّجارب التّحديثيّة التي يمكن الإفادة منها ولو على سبيل توسيع النّماذج وتنويع المرجعيّات، والنّظر إلى الإشكاليّة من زوايا جديدة، ولا سيما أنّ تلك التّجارب تتميّز بأمرين:

ـ الاتّصال في العلاقة بالموروث: إذ نرى مثلاً أنّ علاقة المجتمع اليابانيّ والمجتمع الصّيني بموروثيهما هي علاقة اتّصال وحرص على هذا الاتّصال في الجليل والحقير من ذلك الموروث (في اللباس وطريقة الأكل والاحتفال والمعتقدات... إلخ). ولم يطرحا قطّ القطع مع موروثهم الثّقافيّ والدّينيّ وسائر عوائدهم ثمناً للتّحديث.

ـ أنّ عدم اعتبار تلك المجتمعات للتّراث مسؤولاً عن التّقدّم أو عن التّأخر، وعدم إضاعتها الوقت والجهد في البحث في الموروث عن أسباب التّقدّم، أو عن دواعي التّأخر قد جعلها تتّجه إلى التّحديث المادّي رأساً، وذلك خلافاً للأنموذج الغربيّ الذي تقدّم فيه التّحديث الذّهني (وبخاصّة الدّينيّ) على التّحديث المادّي كما يرى بيتر برغر وماكس فيبر مثلاً، أو أنّ الضّربين من التّحديث قد كانا متزامنين على أقلّ تقدير. ويكفي التّذكير بأنّ محاولات النّهوض والتقدّم العربي



قد سبقت محاولات النّهضة اليابانيّة ببضع سنوات، وأنّها سبقت النّهضة الصّينيّة بقرن كامل، وقس على ذلك تجارب دول جنوب شرق آسيا الحديثة.

ومهما يكن من أمر، وعلى فرض التّسليم بنموذجيّة الحداثة الغربيّة، فإنّه لا يمكن إرساء علاقة سليمة مع التّراث على الوجه المطلوب إلّا على نحو يماثل العلاقة السّليمة والمطلوبة مع الحداثة. ويعني ذلك أنّه لا ينبغي أن نكتفي بنقد التّراث نقداً دقيقاً صارماً، وأن نجنح إلى التّسليم والامتثال التامّ في مواجهة الحداثة، بل يجب عدم الاستهانة بالجهد النّقدي الذي ينبغي أن ينصبّ على الحداثة بالعزم والتّصميم نفسيهما اللذين انصبّا به على التّراث، وأن تكون القطيعة في اتّجاهين: **قطيعة مع أطروحات الحداثة السّلبيّة**، ومع مظاهر الانبهار بها، **وقطيعة مع مظاهر التّراث المعرقلة للتّقدّم**. أي أن نلتزم النّقد اجتهاداً في تمحيص الحداثة والتّراث كليهما. كما أنّه من الضروريّ، ونحن نستلهم الأنموذج الغربي، أن نستحضر أنّ مفهوم القطيعة قد جاء بأَخَرَةٍ من الزّمن، أي بعد أربعة قرون من ظهور النّهضة الأوروبيّة، كانت الحضارة الغربيّة خلالها قد ترسّخت قيمها واتّضحت معالمها. أمّا ما حصل في بداية النّهضة التي تشبه وضعنا الحضاريّ من وجوه عديده، فهو أنّها انطلقت بإعادة تأويل الموروث الدّيني على يديْ رجال الدّين أنفسهم.

أمّا النّقطة الموالية، فهي أن نُعنى من التّراث، السّلبيّ منه والإيجابيّ، بما هو حيّ فاعل في الحاضر، ذلك أنّ التّراث العالِم ليس كلّه فاعلاً. بل إنّ كثيراً منه ميّت أو هو شبيه بالميّت. وأغلب فئات المجتمع، المستهدَفة بفعل التّحديث، تحيا ما تحيا ثمّ تموت وهي خالية الذّهن تماماً من إشكاليّات التّراث العالِم وعوائقه. فهي في قطيعة واقعيّة معه، ولا حاجة بها إلى دعوتها إلى القطع معه، إلّا على وجه الاستفزاز.

وممّا يُلاحظ، في هذا السّياق، أنّ مستويات التّراث المقاوِم حقّا للتّحديث والتّقدّم، والمتجسّد في مظاهر من السّلوك والعادات والمعتقدات... إلخ ليس للتّراث العالِم فيها من أثر يذكر، لذلك يتعيّن البحث عن مستويات التّراث المؤثّرة فعلاً في تلك المظاهر، وتقويمُ درجة مقاومة كلّ مستوى منها للتّحديث، والعملُ على إبداع الحلول المناسبة لكلّ منها. ولا نستبعد أن تتضافر في هذا المسعى الدّراسات الاجتماعيّة والنّفسيّة والإناسيّة على وجه التّحديد مع غيرها من الحقول المعرفيّة الأخرى استجابة إلى الأمّيّة الثّقافيّة والتّعليميّة في البلاد العربيّة. وإلى جانب تضافر الحقول المعرفيّة ومختلف المناهج الحديثة على النّحو الذي قام به أركون وظلّ، مع الأسف في مستوى التّنظير والتّجريد، نميل إلى ضرورة تضافر جهود الباحثين أيضاً، لا القطيعة بينهم كما رأينا في علاقة المثقّفين المغاربة الثّلاثة. ذلك أنّ مشروعَ التّحديث والقطعَ مع عوائقه عمل ضخم متعدّد الجوانب. وهو ما يُحوج إلى عمل جماعيّ في حجم ضخامة ذلك المشروع. ولا شيء أجدى من العمل المؤسّسيّ متعدّد الاختصاصات والمختصّين، ومن عملٍ يُبنى فيه الاجتهاد اللاحق على الاجتهاد السّابق على قاعدة التّتميم أو التّعديل أو التّجاوز... إلخ.



إنّ إشكاليّة العلاقة بالتّراث في الفكر العربيّ المعاصر ليست كغيرها من الإشكاليّات التي قد تُعدّ، بهذه الدّرجة أو تلك، من التّرف الثّقافي. بل هي من إشكاليّاتنا الحيويّة، لأنّها تتّصل بالوجود والمصير العربيّين وجوداً وعدماً. ولخطأ الاجتهاد فيها نتائج عينيّة وخيمة. فهل يمكن تلافي سلبيّات مفهوم القطيعة التي بيّنّا على نحو يفضي إلى المساعدة على بلورة مشروع تحديثيّ عربيّ؟



المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، زكريا. **مشكلة البنية أو أضواء على «البنيوية».** القاهرة: مكتبة مصر؛ دار مصر للطباعة، [د. ت.]. (سلسلة مشكلات فلسفية؛ ٨)

إبراهيم، عبد الله وسعيد الغانمي وعوّاد علي. **معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة (البنيوية، السيميائية، التفكيك).** ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدّمة.** بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب.**

أركون، محمد. **الإسلام، الأخلاق والسياسة.** ترجمة هاشم صالح. بيروت: اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء العربي، ١٩٩٠.

ـــــــــــ. **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات القوة.** ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ٢٠٠١.

ـــــــــــ. **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي.** ترجمة محمود عزب. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٠.

ـــــــــــ. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي.** ترجمة هاشم صالح. ط ٣. بيروت: مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

ـــــــــــ. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية.** ط ٢. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.



ـــــــــــ. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٩.

ـــــــــــ. **الفكر العربي**. ترجمة عادل العوّا. بيروت: دار منشورات عويدات، ١٩٨٢. (سلسلة زدني علماً)

ـــــــــــ. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

ـــــــــــ. **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**. ترجمة هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الطليعة ٢٠٠٠.

ـــــــــــ. **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩١. (سلسلة بحوث اجتماعية؛ ٢)

ـــــــــــ. **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

ـــــــــــ. **نحو نقد العقل الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٩.

ـــــــــــ. **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٧.

أفّاية، محمد نور الدين. **أسئلة النهضة في المغرب**. الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٠.

الأنصاري، محمد جابر. **تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ ـ ١٩٧٠)**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠. (عالم المعرفة؛ العدد ٣٥)

أونج، والتر. **الشفاهية والكتابية**. ترجمة حسن البنا عز الدين؛ مراجعة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤. (عالم المعرفة؛ العدد ١٨٢)

باشلار، غاستون. **تكوين العقل العلمي: مساهمة في التّحليل النّفساني للمعرفة الموضوعيّة**. ترجمة خليل أحمد خليل. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ١٩٨٢.

ـــــــــــ. **جدلية الزمن**. ترجمة خليل أحمد خليل. ط ٣. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع والنشر، ١٩٩٢.

ـــــــــــ. **العقلانية التطبيقية**. ترجمة بسام الهاشم. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

ـــــــــــ. **الفكر العلمي الجديد**. ترجمة عادل العوا؛ مراجعة عبد الله عبد الدائم. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣.



ـــــــــــ. **فلسفة الرفض: مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥.

بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤. ٢ ج.

بن زين، رشيد. **المفكرون الجدد في الإسلام**. نقله من الفرنسية حسان عباس. تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٩.

بنعبد العالي، عبد السلام. **التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧. (سلسلة المعرفة الفلسفية)

بوبر، كارل. **أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية**. تحرير مارك أ. نوترنو؛ ترجمة يمنى طريف الخولي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣. (عالم المعرفة؛ العدد ٢٩٢)

ـــــــــــ. **الحدوس الافتراضية والتفنيدات**. ترجمة عادل مصطفى. بيروت: دار النهضة العربية ٢٠٠٢.

ـــــــــــ. **عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية**. ترجمة عبد الحميد صبره. دار الإسكندرية: دار المعارف، ١٩٥٩.

ـــــــــــ. **منطق البحث العلمي**. ترجمة وتقديم محمد البغدادي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بدعم من مؤسسة الفكر العربي، ٢٠٠٧. (سلسلة أصول المعرفة العلمية)

ـــــــــــ. **منطق الكشف العلمي**. ترجمة ماهر عبد القادر. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

بوهلال، محمد. **إسلام المتكلمين**. بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٦. (سلسلة الإسلام واحداً ومتعدّداً)

تشاندلر، دانيال. **أسس السيميائية**. ترجمة طلال وهبه؛ مراجعة ميشال زكريا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨. (لسانيات ومعاجم)

التوحيدي، أبو حيّان. **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، [د. ت.]. ٣ ج.

توفلر، ألفين. **بناء حضارة جديدة**. ترجمة سعد زهران. القاهرة: مركز المحروسة للبحوث، ١٩٩٦.

ـــــــــــ. **حضارة الموجة الثالثة**. ترجمة عصام الشيخ قاسم. طرابلس: دار الجماهيرية للنشر، ١٩٩٣.

تيزيني، طيب. **الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى**. دمشق: دار دمشق، ١٩٨٢.



ـــــــــــ. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة**. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧١. ١٢ ج.

ـــــــــــ. **من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي: بحث في القراءة الجابريّة للفكر العربي وفي آفاقها التاريخيّة**. حمص: دار الذاكرة؛ دمشق: دار المجد، ١٩٩٦. (سلسلة الدراسات الفكريّة والفلسفيّة)

ـــــــــــ. **من التراث إلى الثورة**. ط ٣. بيروت: دار ابن خلدون؛ دمشق: دار الجيل، ١٩٧٩.

ـــــــــــ. **من يهوه إلى الله**. بيروت؛ دمشق: دار دمشق، ١٩٨٥.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. ط ٧. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــــــــ. **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

ـــــــــــ. **تكوين العقل العربي**. ط ٤. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــــــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.

ـــــــــــ. **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (القسم الأول)**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ٢٠٠٨.

ـــــــــــ. **نحن والتّراث: قراءات في تراثنا الفلسفيّ**. ط ١، مزيدة ومنقّحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.

جبريل، مبروكة الشريف. **الخطاب النقدي العربي المعاصر: الخطاب العروي نموذجاً (١٩٦٥ ـ ١٩٩٠)**. بنغازي: دار الكتب الوطنية، ٢٠٠٥.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط ٣. عمّان: دار الشروق للنّشر والتّوزيع، ١٩٨٨.

الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**. ضبطه وفهرسه عبد الحكيم القاضي. القاهرة: دار الكتاب العربي؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٩١.

جعيط، هشام. **أزمة الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ـــــــــــ. **أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة)**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.

جلال، شوقي. **على طريق توماس كون: رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كون**. القاهرة: [د. ن.]، ٢٠٠٧.



جوهري، طنطاوي. **الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات.** ط ٢. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ/١٩٢٩م.

جيب، هملتون. **دراسات في حضارة الإسلام.** تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤.

الحبيّب، سهيل. **وصل التراث بالمعاصرة: قراءة في طرح الماركسيين العرب.** صفاقس، تونس: مكتبة علاء الدين، ١٩٩٨.

الحداد، محمد. **حفريات تأويليّة في الخطاب الإصلاحي العربي.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢.

حرب، علي. **أوهام النخبة أو نقد المثقف.** ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

ــــــــ. **مداخلات: مباحث نقديّة حول أعمال: الجابري، حسين مروّة، هشام جعيّط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد.** بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

ــــــــ. **الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكّرة.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ــــــــ. **نقد النص: النص والحقيقة؛ ١.** ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

حسين، طه. **مستقبل الثقافة في مصر.** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣. ٢ ج.

الحمّامي، عبد الرزاق. **من قضايا الفكر الدّيني بتونس.** تونس: الدار التونسية، ١٩٩٢. (سلسلة موافقات)

حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨. (عالم المعرفة؛ العدد ٢٣٢)

حنفي، حسن. **التراث والتجديد.** تونس: مكتبة التجديد، ١٩٩٢.

ــــــــ ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠.

خليل، عماد الدين. **مدخل إلى إسلامية المعرفة.** فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

الخولي، يمنى طريف. **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبليّة.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠. (عالم المعرفة؛ العدد ٢٦٤)



ديكارت، رينيه. **مقالة عن المنهج.** ترجمة محمود محمد الخضيري؛ مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي. ط ٣. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥. (سلسلة نصوص فلسفية)

الراضوي، نائلة السليني. **تاريخيّة التفسير القرآني ـ ١: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، والطلاق والرضاعة والمواريث.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

الرحمن، فضل. **الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية.** ترجمة إبراهيم العريس. بيروت: دار الساقي بالتّعاون مع مؤسسة تعزيز الديمقراطية والتغيير السياسي في الشرق الأوسط، ١٩٩٣.

الرويلي، ميجان وسعد البازعي. **دليل الناقد الأدبي.** ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

زكريا، فؤاد. **التفكير العلمي.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨. (عالم المعرفة؛ العدد ٣)

ستروك، جون. **البنيوية وما بعدها.** ترجمة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٦. (عالم المعرفة؛ العدد ٢٠٦)

سميث، آدم. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.** ط ٣. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م.

السناني، عصام بن عبد الله. **براءة علماء الأمّة من تزكية أهل البدعة والمذمّة.** راجعه صالح بن فوزان الفوزان. عجمان: مكتبة الفرقان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٠م. (سلسلة من منهج العلماء الأئمة والأعلام في أصول التلقي في الإسلام)

شالمرز، آلان. **نظريات العلم.** ترجمة الحسين سحبان وفؤاد الصفا. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

ــــــــــ. **الإسلام والحداثة.** تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩١.

ــــــــــ. **تحديث الفكر الإسلامي.** الدار البيضاء: نشر الفنك، ٢٠٠٩.

ــــــــــ. **لبنات I: في المنهج وتطبيقه.** إشراف عبد المجيد الشرفي. ط ٢. تونس: دار الجنوب، ٢٠١١. (سلسلة معالم الحداثة)

ــــــــــ. **لبنات III في الثقافة والمجتمع.** إشراف عبد المجيد الشرفي. تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠١. (سلسلة معالم الحداثة)

الصايغ، نوال الصراف. **المرجع في الفكر الفلسفي.** القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٣.



صفدي، مطاع. **نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، ١٩٨٢. ٢ ج.

طاهر، علاء. **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.].

طرابيشي، جورج. **المثقّفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**. لندن: رياض الريّس للنشر، ١٩٩١.

ــــــــ. **نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل**. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٦.

ــــــــ. **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة**. بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين، ٢٠٠٦.

عامل، مهدي. **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط ٢. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

عبد القادر، ماهر. **نظرية المعرفة العلمية**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.

ــــــــ. **التأويل والمفارقة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

ــــــــ. **الحداثة والتاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩.

ــــــــ. **قراءات في الفلسفة العربيّة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.

العروي، عبد الله. **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**. ط ٢. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

ــــــــ. ــــــــ. ترجمة محمد عيتاني. ط ٤. بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٨١.

ــــــــ. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**. ط ٦. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

ــــــــ. **السنّة والإصلاح**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

ــــــــ. **العرب والفكر التاريخي**. ط ٤. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

ــــــــ. **مفهوم الإيديولوجيا**. ط ٥. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

ــــــــ. **مفهوم التاريخ**. ط ٤. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥. ٢ ج.

ج ١: **الألفاظ والمذاهب**.

ج ٢: **المفاهيم والأصول**.



ــــــــــ. **مفهوم الحرية**. ط ٤. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

ــــــــــ. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. ط ٣. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ٢٠٠١.

العظم، صادق جلال. **ثلاث محاورات فلسفية: دفاعاً عن المادية التاريخية (مداخلة نقدية، مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة**. بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٩٠. (الكتاب الجديد)

ــــــــــ. **النقد الذاتي بعد الهزيمة**. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠.

العظمة، عزيز. **التّراث بين السلطان والتّاريخ: محمد عبده، الجابري، وضاح شرارة**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠.

الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن؟**. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية**. سوسة، تونس: دار المعرفة للنشر، ١٩٨٩.

ــــــــــ. **نقد السياسة: الدولة والدين**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها**. ط ٥. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١.

فروند، جوليان. **سوسيولوجيا ماكس فيبر**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٨.

فضل، صلاح. **مناهج النقد المعاصر**. بيروت؛ الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

الفكر العربي على مشارف القرن الواحد والعشرين: رؤية تحليلية نقدية. القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥. (كتاب قضايا فكرية؛ العددان ١٥ ـ ١٦)

فوكو، ميشال. **حفريات المعرفة**. ترجمة سالم يفوت. ط ٢، منقّحة. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

ــــــــــ. **الكلمات والأشياء**. ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]؛ مراجعة جورج زيناتي ومطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠. (سلسلة صفدي للينابيع؛ ٤)

فيرابند، بول. **ثلاث محاورات في المعرفة: مع دراسة حول نسبيّة المعرفة العلميّة عند بول فيرابند**. ترجمة محمد أحمد السيد. الإسكندرية: منشأة المعارف، [د. ت.].

ــــــــــ. **العلم في مجتمع حر**. ترجمة السيد نفادي؛ مراجعة سمير حنا صادق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.



قاسم، قاسم عبده. **ماهية الحروب الصليبية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٠. (عالم المعرفة؛ العدد ١٤٩)

كاريلو، مانويل ماريا. **خطابات الحداثة**. ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي. فاس: منشورات دار الحداثة، ٢٠٠١.

كون، توماس. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ العدد ١٦٨)

لوكاش، جورج. **التاريخ والوعي الطبقي**. ترجمة حنّا الشاعر. ط ٢. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢.

مانهايم، كارل. **الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**. الكويت: شركة المكتبات الكويتية بمساهمة جامعة الكويت، ١٩٨٠.

مايلز، جاك. **سيرة الله**. ترجمة ثائر ديب. اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٨.

محاورة فكر العروي. جمع مقالاته ورتّبها بسّام الكردي. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

المرزوقي، أبو يعرب. **آفاق النهضة العربيّة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩.

مروّة، حسين. **النزعات المادّية في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨. ٢ ج.

المسعودي، أبو الحسن على بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. بيروت: دار الأندلس، [د. ت.].

المصباحي، محمد. **من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠.

مصطفى، عادل. **فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا ـ نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر**. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

المعجم الفلسفي. القاهرة: مجمع اللغة العربية؛ الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣.

ممفورد، لويس. **أسطورة الإله: التكنولوجيا والتطور الإنساني**. ترجمة إحسان حصني. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٠.

مهيبل، عمر. **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٥.

مولى، علي الصالح. **الهويّة.. سؤال الوجود والعدم، دراسة تحليلية نقديّة لعلاقة الأنا بالآخر**. صفاقس: منشورات كلّية الآداب والفنون الإنسانية، ٢٠٠٦.



الموسوعة الفلسفية العربية. رئيس التحرير معن زيادة. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨. ٣ مج.

مج ١: الإصطلاحات والمفاهيم.

مج ٢: المدارس والاتجاهات والتيّارات.

الميساوي، سهام الدبّابي. **إسلام الساسة.** إشراف عبد المجيد الشرفي. بيروت: رابطة العقلانيين العرب؛ دار الطليعة، ٢٠٠٨. (سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً)

ميشال فوكو: **نظام الخطاب** (الدرس الافتتاحي الملقى في الكوليج دو فرانس في الثاني من كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٠، ونشرته غاليمار (باريس) سنة ١٩٧١). ترجمة محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير، [د. ت.].

نجدي، نديم. **أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند إدوارد سعيد، حسن حنفي، العروي.** بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٥.

نيتشه، فريدريك. **إنسان مفرط في إنسانيته.** ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

هاريس، مارفن. **الأنثروبولوجيا الثقافية.** ترجمة السيد أحمد حامد. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٠.

هاليبر، رون. **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند أركون.** ترجمة جمال شحيّد. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١

وات، منتغمري. **الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر.** ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.

يفوت، سالم. **فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع.** بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٦.

ـــــــــ وعبد السلام بنعبد العالي. **درس الإبستيمولوجيا.** الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠١.

دوريات

أفّاية، محمد نور الدين. «المعقول والمتخيَّل في الفكر العربي المعاصر.» **المستقبل العربي:** السنة ١٥، العدد ١٦٠، حزيران/يونيو ١٩٩٢.

أنيس، عبد العظيم. «في مسألة الوافد والتراث.» مجلة **الطريق** (بيروت): العدد ١، آذار/مارس ١٩٨٥.



بن حمودة، حكيم. «بعض الفرضيّات الأولية حول قصور الفكر المغاربي.» **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء العربي): العدد ١، أيار/مايو ١٩٨٠.

بن عدي، يوسف. «البديل السلفي في فكر عبد الله العروي: من المفارقة إلى إعادة بناء القطيعة.» **المستقبل العربي:** السنة ٣٠، العدد ٣٥٠، نيسان/أبريل ٢٠٠٨.

بومسهولي، عبد العزيز. «نقد العقل التجزيئي في الخطاب العربي المعاصر.» **مجلة الفكر العربي المعاصر:** السنة ١٣، العدد ٧٠، تشرين الأول/أكتوبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢.

«بين أزمة المثقفين العرب وأزمة المجتمع.» إعداد قسم دراسات الفكر العربي في «مركز الإنماء العرب». **الفكر العربي المعاصر:** العدد ١، أيار/مايو ١٩٨٠.

جسوس، محمد. «جدلية العقل والعقلانية.» **الوحدة** (المجلس القومي للثقافة العربية): السنة ٥، العدد ٥١، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨.

الحداد، محمد. «قراءة نقدية لـ «نقد العقل الديني».» **دراسات عربية:** السنة ٣٤، العدد ٣٤، ١٩٩٨.

حسن، إيهاب. «نحو مفهوم لما بعد الحداثة.» **مجلة الكرمل:** العدد ٥١، ربيع ١٩٧٧.

«حوار مع العروي حول: المجتمع العربي.. الفكر العربي .. والتخلف.» أجرى الحوار ماجد السامرائي. **مجلة دراسات عربية** (بيروت): السنة ١٨، العدد ٦، نيسان/أبريل ١٩٨٢.

الربيعو، تركي علي. «بين المؤرخ والأدلوجة: قراءة في تاريخانية العروي.» **الاجتهاد** (بيروت): السنة ٦، العدد ٢٥، خريف ١٩٩٤.

زكريا، فؤاد. «العرب والثقافة والتاريخ: حوار مع فكر عبد الله العروي في ضوء كتابه الأخير.» **مجلة العلوم الاجتماعية** (جامعة الكويت): السنة ١٢، العدد ٢، صيف ١٩٨٤.

زيعور، علي. «الشرعية والمنعة في خطاب التاريخانيّة.» **الفكر العربي المعاصر:** العددان ٧٤ ـ ٧٥، ١٩٩٠.

سفيان، عبد الله صالح. ««مفهوم العقل: مقالة في المفارقات»: خاتمة الجهاز المفاهيمي أم فاصلة في مشروع العروي؟.» **مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات** (عمّان): السنة ٤، العدد ١٥، خريف ١٩٩٧.

صفدي، مطاع. «مدخل إلى «علم» مواقعية التراث.» **الفكر العربي المعاصر:** العددان ٦٨ ـ ٦٩، أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٩.

العالم، محمود أمين. «طريق الأصالة والمعاصرة.» **مجلة قضايا عربية:** العدد ٢، أيار/مايو ١٩٧٤.

ـــــــــ. «ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي.» **مجلة الوحدة** (المجلس القومي للثقافة العربية): السنة ٥، العدد ٥١، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨.



الكرمل (قبرص): العدد ٣٤، ١٩٨٩.

العروي، عبد الله. «التحديث والديمقراطية.» أجرى الحوار عبد الحميد عقار وعبد الله ساعف وعبد القادر الشاوي، **الآداب**: السنة ٤٣، العدد ١ ـ ٢، كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ١٩٩٥.

عزام، محمد. «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر المغربي الحديث «دراسة في فكر العروي».» مجلة **المعرفة** (دمشق): السنة ٢١، العدد ٢٤٩، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٠.

العلوي، سعيد بنسعيد. «النقد الأيديولوجي وتحديث العقل العربي: قراءة في كتابة عبد الله العروي.» **المستقبل العربي**: السنة ٧، العدد ٧٣، آذار/مارس ١٩٨٥.

نفادي، السيد. «اتجاهات جديدة في فلسفة العلم.» **عالم الفكر** (الكويت): السنة ٢٥، العدد ٢، تشرين الأول/أكتوبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦.

نور الدين، صدّار. «سيميائيات التواصل الفنّي: إشكالية البحث عن القصدية.» مجلة **كتابات معاصرة** (فنون وعلوم): السنة ٢١، العد ٨١، آب/أغسطس ـ أيلول/سبتمبر ٢٠١١.

هابرماس، يورغن. «الحداثة مشروع ناقص.» مجلة **الفكر العربي المعاصر** (مركز الإنماء القومي): العدد ٣٩، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٨٦.

رسائل جامعية، أطروحات

بشاني، أحسن. «خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية: دراسة تحليليّة نقديّة.» بإشراف عبد الرؤوف بوقاف (أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦).

الخراط، محمد. «تأويل التاريخ عند بعض المفكّرين العرب المغاربة المعاصرين.» إشراف محمد بوهلال (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، تونس ٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩).

السعيداني، خالد. «إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلاميّ المعاصر: نتاج أركون نموذجاً.» إشراف محمد محجوب (بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في الحضارة الإسلاميّة (اختصاص ثقافة إسلاميّة)، المعهد الأعلى لأصول الدّين ـ تونس، ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨).

عيّه، عثمان. «بنية المعرفة العلمية عند غاستون باشلار.» إشراف لخضر مذبوح (رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة ـ الجزائر، ٢٠٠٨).

ندوات، مؤتمرات

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢. بيروت: المركز، ١٩٨٧.



مقالات منشورة على الإنترنت

بوشنتوف. «تاريخية التقليد وحداثة التغيير.» مجلة رباط الكتب، مجلّة إلكترونية تصدر بدعم من مركز تواصل الثقافات (CCCL)، الرباط/المغرب، الفقرة (٣)، <http://www.ribatlkoutoub.ma>.

المالكي، عبد الله بن محمد. «بين أركون والجابري ... قراءة تحليليّة للأبعاد الفلسفيّة.» موقع نوافذ (٢٧ أيلول/سبتمبر ٢٠١٠)، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-139835.htm>.

هاني، إدريس. «كيف جرى مفهوم القطيعة على التراث؟.» وهو مقال نشره على موقع هسبريس (Hespress)، بتاريخ ٢٥ آذار/مارس ٢٠١٠، <http://maghress.com/hespress/19785>.

٢ ـ الأجنبية

Books

Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1986.

________. *Sur la reproduction*. Introduction de Jacques Bidet. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

________ et Etienne Balibar. *Lire le Capital I*. Paris: Ed. Maspéro, 1973. 2 Tomes.

Arkoun, Mohammed. *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/IXe siècle: Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030), philosophe et historien*. Paris: J. Vrin, 1970.

________. *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

Bachelard, Gaston. *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris: Presses universitaires de France, 1971.

________. *L'Engagement rationaliste*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

Bacon, Francis. *Nouvum Organum*. Paris: Presses universitaires de France, 2010.

Bastide, Roger. *Anthropologie Appliquée*. Paris: Payot 1971.

Benzin, Rachid. *Les Nouveaux penseurs de l'Islam*. Paris: Albin Michel, 2004.

Berger, Peter Ludwig. *Affrontés à la modernité*. Trad. Française par Alexandre Bombien. Paris: Ed. Le Centurion, 1980.



Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Librairie Armand Colin avec le concours du centre national de la recherche scientifique et de l'école pratique des hautes études (VI e section). 1ère ed. 1941.

Bouveresse, Jacques [et al.]. *La Philosophie anglo-saxone*. Sous la direction de Michel Meyer. Paris: Presses universitaires de France, 1994.

Corbin, Henry. *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*. Paris: Gallimard, 1972.

Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion. 1966.

Domenach. Jean-Marie. *Aproche de la modernité*. Paris: Ed. Marketing, 1986.

Encyclopaedia Universalis: Corpus 3. Paris: Encyclopaedia universalis, 1996.

Encyclopaedia Universalis: Corpus 15. Paris: Encyclopaedia universalis, 1997.

Febvre, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris: Librairie Armand Colin, 1992.

Feyerabend, Paul. *Contre la méthode: Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. Traduit de l'anglais par Baudoin Jurdant et Agnès Schulemberger. Paris: Ed. du Seuil, 1988.

Filali-Ansari, Abdou. *Réformer l'Islam?: Une Introduction aux débats contemporains*. Paris: La Découverte, 2005.

Gauchet, Marcel. *Le Désenchantement du monde, une histoire de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

———. *Le Religieux après la religion*. Paris: Bernard Grasset, 2004.

Goldziher, Ignaz. *Etude sur la tradition islamique* (extraites du Tome 2 des *Muhammdanische studien*). Trad. Léon Bercher. Paris: Maisonneuve, 1952.

Greimas, Aljidras Julien et Joseph Courtés. *Sémiotique, dictionnaire de linguistique*. Paris: Hachette, 1979.

Habermas, Jürgen. *Discours philosophique de la modernité*. Traduit par Christian Bouchindhomme et Raimer Rochlitz. Paris: Edition Gallimard. 1988.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Trad. de l'allemand par Jules Barni et Pierre Archambault. Paris: Flammarion, 1987.

Lalande, André. *Vocabulaire technique de la philosophie*. 16ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1988. 3 vols.

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes (Traditionalisme ou historicisme?)*. Paris: Maspéro, 1974.



________. *L'Histoire du maghreb: Un Essai de synthèse.* 2ème éd. Beyrouth: Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2001.

________. *Islam et modernité.* Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1992.

Lewis, Bernard (ed.). *L'Islam d'hier à aujourd'hui.* Paris: Bordas, 1976.

Lyotard, Jean-François. *La Condition postmoderne.* Paris: Ed. Minuit, 1979.

Marx, Karl. *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859). Paris: Éditions sociales, 1972.

Mounin, George. *Introduction à la sémiologie générale.* Paris: Pavot, 1970.

Le Nouveau Petit Robert de la langue française. Nouvelle édition. Paris: Dictionnaires Le Robert, 2009.

Piaget, Jean. *Problèmes de psychologie génétique.* Paris: Duvèl Gonthier, 1972.

Talbi, Mohamed. *Islam et Dialogue.* Tunis: Maison Tunisienne de L'Edition, 1972.

Thomas, Jacques, Brigitte Matron et Hélène Plaziat. *Le Grand dictionnaire Encyclopédique de la langue française.* Paris: Edition de la connaissance, 1996.

Periodicals

Annales d'histoire économique et sociale: vol. 1, no. 1, 1929.

Cipriano, Roberto. «Sécularisation ou retour du sacré?.» *Archives des sciences sociales des religions:* vol. 2, no. 52, 1981.

Deconchy, Jean-Pierre. «Milton Rokeach et la notion de dogmatisme.» *Archives de Sociologie des religions*: no. 30, 1970.

Feyerabend, Paul. «Thèse sur l'anarchisme épistémologique.» *Alliage*: no. 28, 1996.

Mohamed, Talbi. «Les Bida`.» *Studia Islamica* (Paris): no. 12, 1959.

Electronic Studies

Althusser, Louis. «La Bibliothèque Paul- Emile- Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.» <http://bibliotheque.uqac.ca>.

________. *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche).* <http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.html>.

Weber, Max. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, version numérique par Jean- Marie Tremblay, <http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique_protestante/Ethique_protestante.pdf>.





فهرس





- ب -







- ث -

- ج -

- ح -



- ذ -

- ر -

- ز -

- س -



- ش -

- ص -







- غ -



- ف -



ـ ق ـ

ـ ك ـ









- و -

- ي -




مكتبة
التنوير



هذا الكتاب

يُعَدّ الاشتغال بالتّراث إشكاليّة حديثة نشأت بالتّزامن مع ظاهرة التّأخّر العربيّ عن الحضارة المعاصرة. وما لبثت إشكالية العلاقة بالتراث أن تطورت عقب هزيمة العام ١٩٦٧، إلى إشكالية القطيعة مع التراث. وكانت العناية بتلك الإشكاليّة مصاحبة لبدايات الوعي بتلك الظّاهرة، ومؤشّراً على الاعتراف بالأزمة. ولم يبقَ مفكّر من المفكّرين العرب في العصر الحديث إلّا ورمى بسهمه هذه القضيّة بصرف النّظر عن موقفه من التّراث ومن العلاقة به.

توزّعت دراسة التّراث على تيّارات ومدارس متنوّعة الأهداف والمقاصد، ومختلفة المناهج والأدوات، ومتفاوتة القيمة العلميّة والمردوديّة المعرفيّة، ومن أبرز هذه التيارات والمدارس: المدرسة السلفية، والمدرسة الإصلاحية، والمدرسة الأصولية الحديثة، والمدرسة الماركسية، والمدرسة النّقديّة العقليّة المنهجيّة الجديدة.

تحاول هذه الدراسة البحث في هذه الإشكالية من خلال أعمال ثلاثة من كبار المفكرين العرب المغاربة، الذين ينتمون إلى مدارس فكرية متعددة، هم محمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروي.

د. امبارك حامدي

- باحث عربي من تونس، من مواليد العام ١٩٦٤.
- حائز شهادة الدكتوراه في الحضارة (٢٠١٥)، وشهادة الماجستير في الحضارة (٢٠٠٤)، وشهادة الأستاذيّة في اللّغة العربيّة وآدابها (١٩٩٧)، وشهادة تخرّج من مدارس ترشيح المعلّمين (١٩٨٣).
- أستاذ أوّل في المعهد الثانوي أحمد التليلي بالقصر ـ قفصة.
- من منشوراته: (١) **التّرجمة ودورها في تطوير الثّقافة العربيّة المعاصرة**؛ (٢) **التّرجمة والعولمة والاختلاف**؛ فضلاً عن عدد من الدراسات والأبحاث المحكّمة المنشورة في دوريات علمية متخصصة.



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٢٢ دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN: 978-9953-82-774-2